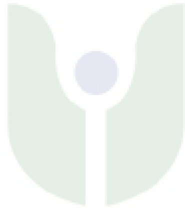
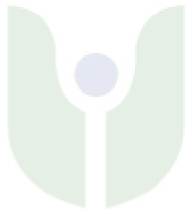


الشعر في
العصر العباسيّ الأول

الجزء الأول



الشعر في العصر العباسيّ الأول

(132 هـ / 750 م ـ 232 هـ / 847 م)

الجـزء الأول

د. غازي طليمات   أ. عرفان الأشقر



قنديل | Qindeel

الشعر في العصر العباسي الأول – الجزء الأول

تأليف: **د. غازي طليمات   أ. عرفان الأشقر**

موافقة «**المجلس الوطني للإعلام**» في دولة الإمارات العربية المتحدة
رقم: 712785 تاريخ 2018/2/6:

ISBN: 978 - 9948 - 39 - 340 - 5



للطباعة والنشر والتوزيع
Printing, publishing & Distribution

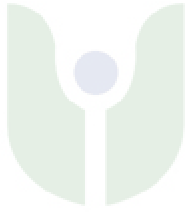
ص.ب: 47417 شارع الشيخ زايد
دبي – دولة الإمارات العربية المتحدة
البريد الإلكتروني: info@qindeel.ae
الموقع الإلكتروني: www.qindeel.ae

الطبعة الأولى: آذار / مارس 2018 م – 1439 هـ

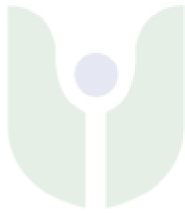
المحتويات

الباب الثاني: أغراض الشعر في العصر العباسيّ الأوّل






بسم الله الرحمن الرحيم



بين يدي الكتاب

حينما ينتقل دارسُ الأدب العربيّ من العصر الأمويّ إلى العصر العباسي، يُخيّلُ إليه أنه انتقلَ من نهر إلى بحر، أو من قرية إلى حاضرة، فَيُعْييه العومُ في الغَمْر، بعدما تعوَّد العومَ في الضَّحْل، ويُدهشه صَخَبُ الحاضرة بعدما ألفَ سكونَ القرية، ويحتشدُ حوله مئاتُ الشعراء من العرب والموالي، ممَّن فُطروا على النظم بالموهبة، وممَّن تعلَّموه ونظموه بالاكتساب. حينئذٍ يحارُ الدارسُ كيف يستقصي أغراضَ الشعر، وكيف يُحصي جميعَ الشعراء، ثم يضطر آخر الأمر إلى العُدول عن الاستقصاء والإحصاء إلى الانتقاء والاصطفاء لئلَّا يُثْقِلَ على نفسه، وعلى القارئ.

وقبل أن نصطفي ما اصطفينا قَدَّرنا أن نُحَجِّر ما اتَّسع، ونجمعَ ما تفرَّق، فنجعلَ الشعرَ والشعراء بين دفَّتين لا أربع، لكي نريحَ القارئَ من مَلَالة الإطالة، ونوفِّر عليه قِسْطاً من النفقة، ونسلكَ ما سلك الدارسون السابقون من الجمع بين النصوص وأصحابها في كتاب.

ثمَّ لمَّا شَرَعْنا نستقرئُ، وأَمْعَنَّا في التنقير عن النصوص وقائليها، وجَدْنا النصوصَ فوق قدرتنا على الاصطفاء، والشعراءَ أكثرَ من أن يُرضيك منهم الانتقاءُ، بإيثار رَهْط على رهط، أو اختيارِ قليلٍ من كثير. ورأينا أنَّنا، مهما نَنْتَقِ ونَصْطَفِ، ونتجوَّد ممَّا نتزوَّد، فلن نضعَ بين يدي القارئ صورةً تمثِّل هذا العصر المتعدِّدَ

الخطوط، الممتدَّ الظلال، المفوَّفَ الألوان، فرجَعْنا إلى ما أَلِفنا عمّا لم نألَفْ، وأفردْنا الشعر في جزء، والشعراءَ في جزء.

في هذا الجزء واكبْنَا الأحـداثَ التي نجم عنها سقوطُ الأمويين وصعودُ العباسيين، ورسَمْنا ألواحاً عريضة، تتراءى لك بين أُطُرها ملامحُ السياسة داخلَ الدولة العباسية وخارجَها، ونظُمُ الإمـارة والإدارة، وطرقُ جباية المال وإنفاقه، وأحوالُ الحسبة والقضاء، وكلُّ ما تتوخَّى الوقوفَ عليه من الشؤون الرسمية في الدولة العباسية.

ثم شَفَعْنا الكلامَ على السياسة بالكلام على الاقتصاد والعمران وأحوال المجتمع، ودَرَسْنا، فيما أفردنا لهذه الشؤون من فصول، علاقاتِ الرعايا بالرُّعاة، والمحكومين بالحكّام، والعرب بالعجم، وفصَّلنا القول فيما تطوَّر من أحوال، وجدَّ من أوضاع، اقتضاها تغيُّرُ الدولة العربية، وانتقالُها مَطْلَعَ الثلثِ الثاني في القرن الثاني من دولة تتحوَّلُ عن التَّبدِّي بُغْيَةَ التحضُّر، إلى دولة لا تتقبَّلُ الحضارة فحسب، بل تصنعُها، حتى تَبزَّ ما حولَها من أعرق الممالك.

وبعد أن وفَّيْنا السياسةَ والاجتماع حقَّهما من الدرس، انتقلنا إلى الثقافة، فدرسنا توافُدَ الثقافات على العراق من كلّ جانب، وامـتـزاجَ الوافدِ بالعريق، والدخيل بالأصيل، وما نجَمَ عن هذا الامتزاج من ظهور الفرق الدينية، أو تحوُّلِ الفِرق السياسية الأموية إلى فرقٍ تجمعُ بين السياسة والشريعة، ثم تَنْشعبُ إلى شُعَبٍ يفرِّقُها الاجتهادُ في فهم الدين. وتتأثَّرُ بعضَ التأثُّر بثقافة الفرس، وفلسفةِ يونان، ومنطق أرسطو بصورة خاصَّة. وعَرَضْنا ما دَعَتْ إليه هذه الفرقُ من إرجاء واعتزال، وما تمخَّضت عنه من آراء، أبرزُها القول بخلق القرآن، وما نجم عنه من فِتنة اقتدحَ شرارتَها المعتزلةُ.

فلمَّا أفضى بنا الدرسُ إلى أغراض الشعر ـ وهي محورُ الكتاب وجوهرُه ـ وجدْنا أغراضاً تَجِدُّ، ولم يكن للعرب بها عهدٌ، وأغراضاً تقليديَّة تَتَّسعُ وتتشَعَّب، وثالثةً تأخذُ من التجديدِ بسبب، وتمتُّ إلى التليد بنسب، فتقع بَيْنَ بَيْنَ.

فَمِن الجديد الشعرُ الشعبيُّ المُعْرِضُ عن الملوك إلى السُّوقة، وعن النُّخَب إلى عامَّةِ الناس، وعن المَوَاجِدِ النفسية إلى تكاليفِ الحياة المادية. ومن الجديد أيضاً الشعرُ التعليميُّ الزاهدُ في الخيال والجمال، الحريصُ على حَمْلِ الحقائق ونقلها بكلامٍ موزون مُقَفًّى، يُعين العقلَ على اعْتلاقِ العلم، والذاكرةَ على استعادته. وربَّما كانت التَّهنئةُ من الأغراض الجديدة التي اقتضتْها آدابُ الحياة الاجتماعية، واللباقةُ في العلاقة بين الشعراء والأمراء، أو بينهم وبين ذوي القُربى والأصحاب.

ومن الأغراض القديمة دَرَسْنا الوصفَ والغزل، والفخرَ والمديح، والهجاءَ والرثاء، والزهدَ والحكمة، والشكوى والاعتذار، وهي أغراضٌ تقليدية، عرفتْها العصورُ السابقةُ، ولكنَّها في العصر العباسيِّ الأوَّل، أخذت تتفرَّعُ وتتنوَّع، متأثِّرةً بالتطوِّر الحضاريِّ، والامتزاج الثقافيّ اللذين درسناهما في المقدِّمات من هذا الكتاب.

وتجلَّى هذا التطوُّرُ في أكثر الموضوعات، لكنَّه لم يقطَع ارتباطَ الجديد بالتليد، ولم يبعثْ في الموروث من المعاني والعواطف، ولم يخلعْ عليه من الصور والزينة ما يحملُنا على وصفه بالابتكار، كأنَّ عراقةَ هذه الأغراض كانت أعمقَ في العقل، وألصَقَ بالقلب من أن تُزعزعها نوازعُ الابتداع.

فالوصفُ جدَّتْ فيه موصوفاتٌ حضارية، والغزلُ شابَهُ شَوْبٌ من الفسوق والشذوذ، والزهدُ استأثر بالقدر الأكبر من شعر بعض الشعراء، حتى غدا لديهم كأنه ضربٌ من التخصُّص، والعتابُ رقَّت حواشيه، وهذَّبته غضارةُ الحضارة، والهجاءُ والفخر شرعا يَنْضُوانِ عنهما رداءَ العصبيّة القبليّة، ويرتديان لَبوسَ العصبيّة القومية.

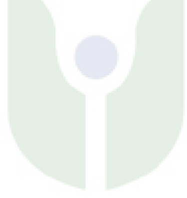
ومع هذه الشِّياتِ والألوان التي اصطبغتْ بها الأغراضُ التقليديةُ، لكنَّها ظلَّت إلى الاتِّباع أقربَ منها إلى الابتداع، إذْ تطوَّرت بقدْرٍ، وتغيَّرتْ إلى حدٍّ، لم يقطعا صلتَها بالقديم. وممَّا شجَّعها على هذا النمط من التطوُّرِ والتغيُّر أَنَّ مواقفَ الكثرةِ من النقَّاد ظلَّتْ تنظرُ بعين القدسية إلى عمودِ الشعر، وتُؤْثِر الفحولةَ على السهولة.

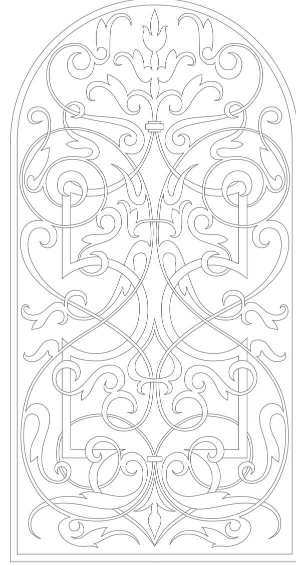
إن التوازن بين كِفَّتي التقليد والتجديد حَمَلنا على أن نضعَ بعضَ الأغراض

في منزلةٍ بينَ المنزلتين، وأبرزُها غرضان: أولُهما شعرُ الفِرق الذي نشأ بدايةَ العصر الأمـويّ نشأةً سياسيةً تستندُ إلى أحكام الدين في الحكم، ثم تحوَّل في العصر العباسيّ إلى شعر مذهبيٍّ يُغَلِّب الدينَ على السياسة، ويتناولُ العقيدةَ والشريعة. وثانيهما الغزلُ الشاذُّ بالغِلمان والغلاميَّات الذي انحط بغريزة الإنسان إلى دَرْك من الانحراف، لم تنحطَّ إليه غريزة الحيوان، لكنَّه لم يُلْغِ الغزل الفِطريَّ، بل حاولَ أن يقارِنه ويزاحِمه، كما حاولت الثقافةُ التي جاءتْ به أن تقارن ثقافةَ العرب وتزاحمها.

وبعدُ.. فإنَّ حُكْمَ القارئ للكتاب أو عليه أحَقُّ بالأخذ ممَّا زعمنا فيما قدَّمنا، وأَوْلى بالتقدير، وأبعدُ عن التحيُّز. فمنْ وقعَ فيه على ما يُرْضيه، فليَعْزُ رِضاه إلى عبقريةِ العربية. ومَنْ وجدَ فيه ما يُنكرُه فاللائمةُ على من اختار واشتار، وعلى من ناقش واستنبط، لهما عليه أن ينصحَ ويُسدّد، وله عليهما أن يصدعا بالحق.

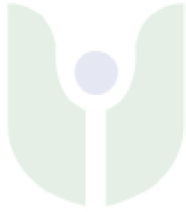
جنَّبنا اللهُ الغَلَطَ والشَّطَط، وجعلَ أعمالَنا وأقوالَنا خالصةً لوجهه.





الباب الأوّل

الحياة العامة
في العصر العباسيّ الأول



الفصل الأول

سقوط الدولة الأموية
وقيام الدولة العباسية

أ ـ تمهيد

من التيسير المُسْرف في التبسيط أن نعلِّل الأحداثَ التاريخيةَ الكبرى بعلَّة أو علَّتين، وأن نبني على هذا التعليل أحكاماً، ليس لها إلَّا حظٌّ ضئيلٌ من العُمق والدقة، كأنْ نذهب كما ذهب الباحث حسن إبراهيم حسن[1] إلى أن الدولة الأموية أسقطتها أربعةُ عوامل: توليةُ العهد اثنين من أبناء الخليفة في بعض الأحيان، وانبعاثُ العصبية القبلية، وانغماسُ بعض الخلفاء في الترف، وتعصُّبُ الأسرة الحاكمة للعرب.

ومن النظرِ القصير الحسير كذلك أن نعلِّل سقوطَها بأربعة عوامل أخرى، فنرجِّحَ ما رجَّحه د. يوسف العش[2] حينما ذكر أن سقوط الدولة الأموية نجم عن أربعة عوامل، يلتقي بعضُها ببعضِ العواملِ السابقة، وهي: معاداةُ الشيعة والخوارج لبني أمية، ومقاومةُ الموالي ـ ولاسيّما الفرس ـ للسياسة المالية التي انتهجها الحجَّاج، والتكوينُ القبليُّ للجيش، والفورةُ النفسية التي كانت تنتاب العربَ على

(1) تاريخ الإسلام 1/ 273 وما بعد.

(2) الدولة الأمويّة / 350 وما بعد.

شكل دورات تاريخية، تفورُ وتهمدُ، ثم تنبعث وتتجدَّد، على النحو الذي تجلَّى في فورة الفتنة الكبرى التي مهَّدت لظهور الدولة الأموية، ثم خمدتْ في عهد قوتها، ثم انبعثتْ مع انبعاث الثورة العباسية.

ولم يكن بعضُ المستشرقين ـ على ما نُسِبَ إليهم من أساليبَ موضوعية في البحث ـ أعمقَ نظراً، ولا أبعدَ غوراً في أسرارِ الأحداث. فقد علَّل (فلهاوزن)[1] سقوطَ الدولة الأموية بالعوامل القومية والاجتماعية، أو جعل هذه العواملَ السببَ الأولَ لانهيار البيت الأموي. وهو يعني بالعوامل القومية تعصُّبَ الأمويين للعرب على الموالي، وبالاجتماعية تذمُّرَ الموالي من الاستغلال.

ورأى (فان فلوتن) أن أهمَّ الأسباب التي أسقطت الدولة الأموية ثلاثة: ما نزل بالموالي من ظلم اجتماعي واقتصادي، والتفافُ الفرس حول الشيعة للتخلُّص من الحكم الأموي الجائر، وشيوعُ عقيدة المهديِّ المنتظر.

ولم يكنْ بعضُ المؤرِّخين القدماء أوسعَ أفقاً من بعض الدارسين المحدثين: العربِ منهم والمستشرقين حينما حجّروا واسعاً، وعلَّلوا سقوطَ الأمويين بأنهم أغضبوا الله والناسَ[2]، وخرجوا على الدين، ولم يحكموا بما أنزل الله.

فالأمويّون، على اضطهادهم أهلَ البيت، وتغاضيهم عن الغناء والفسوق، لم يتخلَّوْا عن الصبغة الدينية للدولة. وإذا ظهر بين خلفائهم الوليدُ بن يزيد المتَّهم بالمجون، فقد ظهرَ بينهم عمرُ بن عبد العزيز الذي حرَصَ أشدَّ الحرص على أن ينتهجَ في الحكم ما انتهجَ الراشدون.

ويخيَّل إلينا أن سقوطَ دولة وصعودَ أخرى أعقدُ من أن ينجما عن سببٍ واحد، أو عن بضعة أسباب مباشرة، يستلُّ الباحث خيوطَها من نسيج الحياة المتقاطع اللُّحمَة والسَّدَى. وإنّما ينجمان عن الخيوط كلِّها، وعن تأثير بعضِها في بعض؛ أي

(1) تاريخ خلافة بني أمية / 373 وما بعد.
(2) المرجع السابق.

عن تبادلها التأثرَ والتأثيرَ، وتقارُضِها الفعلَ والانفعالَ على نحو جدليّ، تتداخلُ فيه العلل، وتتكامل الأسباب قبل أن تفضي إلى ما تفضي إليه من نتائج، تكادُ أن تكون محتومةً؛ لأنها هي والعواملُ التي مهَّدت لها أو صَنَعتْها مرحلةٌ من عمر التاريخ القوميّ الذي لا بدَّ من حدوثه وَفق ما حدثَ، ويحدثُ.

ويخيَّلُ إلينا كذلك أن المفاضلةَ بين العوامل لترجيح بعضِها على بعضٍ لا تقلُّ سفاهةً عن إبراز بعضٍ وإغفال بعض. فأوهاها قد يصبح أقواها إذا سار في ركابه عاملٌ آخر يزيده تأثيراً، كأَنْ تضافَ سَعَةُ الأرض التي يُنْدَب الجيشُ لحمايتها إلى ضعف الجيش نفسه، على النحو الذي كان يكابده نصر بن سيّار في خراسان.

ولهذا كلّه لم يكن بدٌّ من أن ننظر إلى الدولة الأموية نظرة كلية شاملة، كأنّنا نصورها من مركبة فضاء تصويراً يُحيط بأحوالها كلها في لوح واحد، يظهرُ فيه تداخلُ العوامل وتكامُلها. فما خطوط هذه الصورة وألوانُها ؟ وكيف تتبدَّى بين قسماتها بؤر الضعف والفساد التي تفاعلت في جسدها حتى أهزلته، ثم قتلته؟

ب ـ لماذا سقطت الدولة الأموية ؟

يُخطئ مَنْ يلتمس الجواب عن السؤال السابق في نهاية العصر الأموي، ولا يلتمسُه في بدايته، ويُخفق من يفتّش عنه في سياسة الخليفة الأمويّ الأخير، ولا يفتش عنه في سياسة المؤسِّس الأوَّل؛ لأن ما خُتم به أرذلُ العمر من حياة الدولة الأموية لم يكنْ إلَّا ثمرةً لما بدأت به طفولتها.

فمروان بن محمَّد الملقَّبُ ظلماً بالحمار ـ وكان من أعظم الخلفاء لكنْ لم يُتح لعظمته أن تظهر ـ ورثَ دولةَ مشعَّثة مصدَّعةً، فأعياه أن يَلُمَّ منها ما تشعَّث، وأن يرأب ما تصدَّع فانهارتْ، لا لأنه أضعفُ من أن ينهضَ بها؛ بل لأنها أعجزُ من أن تقوم.

أما مؤسِّس الدولة معاويةُ بنُ أبي سفيان، فقد غلبتْ أثرتُه رشده، منذ ولَّى عهدَه ولدَه، فكانت هذه الولايةُ بدايةَ النهاية، إذْ خرب يزيدُ بسفاهته كلَّ ما بناه أبوه

بحكمته، فقتل الحسينَ بنَ عليّ رضي الله عنهما، وهو على مصانعته قادر، فكان مقتلُه المروِّعُ الشرخَ الأوَّلَ في السور الأموي. ولو أنه صدع بما أوصاه[1] به أبوه لجنَّب الأمة العربية عامَّة، والأسرة الأموية خاصَّة كثيراً من المصائب.

ولو أصلح يزيدُ ما أفسد، ورأب ما صدع لهانت فعلته، لكنه أتْبَعَ السيئةَ سيئةً أفدحَ منها حينما فتك بأهل المدينة في موقعة الحَرَّة، فاتسع الخرق، وأبغض الناس الدولة الأموية. قال الإمام الذهبي[2]: «افتتح دولته بمقتل الشهيد الحسين، واختتمها بواقعة الحَرَّة، فمقته الناس».

وبعد نصف قرن أعاد تاريخُ ولاية العهد الخطأَ نفسه؛ إذْ لم يتَّعظْ يزيدُ الثاني بيزيد الأول، الذي تولَّى عهداً لا يستحقُّه، وكرَّر خطأ معاوية فولَّى العهد اثنين: أخاه هشاماً، ومِن بعده ابنه الوليد، فأحسن هشامٌ وأساء الوليدُ، لأنه كان كما يقول السيوطي[3]: «فاسقاً، شريباً للخمر، منتهكاً حرماتِ الله، فمقَتَه الناسُ لفسقه، وخرجوا عليه». وكان مقتلُه عاملاً من عوامل الفرقة في صفوف الأسرة الأموية، أضعفَ الدولة، وعمل على سقوطها.

وإذا كانت ولاية العهد قد انحرفت أحياناً، فَصَدع انحرافُها سورَ الدولة، فإن الإمارةَ ـ وخاصَّة في العراق ـ صدعت صدعاً آخر؛ لأن أمراء العراق سلكوا في إدارتهم شؤونَ الإمارة مَسْلكاً حازماً، ظاهرُه تطويعُ الناس لبني أمية، وباطنُه النقمةُ المكظومةُ عليهم وعلى سياستهم، وهذه النقمةُ بقيتْ جمارُها تتأجَّج تحت رماد الطاعة، حتى انتقلت إلى خراسان، وانفجرتْ فيها، فإذا هي ثورةٌ مدمِّرة.

(1) مما جاء في الوصية: «... وأما الحسين بن علي... وإن له رحماً ماسة وحقاً عظيماً وقرابة من محمد (ﷺ) ولا أظن أهل العراق تاركيه حتى يخرجوه فإن قدرت عليه فاصفح عنه...» الوثائق السياسية / 145.
(2) سير أعلام النبلاء 4/ 40.
(3) تاريخ الخلفاء / 234.

لخّص زيادٌ ابن أبيه هذه السياسةَ التي تُسْكِتُ الألسنة وتوغر القلوبَ بقوله[1]: «إنِّي أقسم بالله لآخذنَّ الوليَّ بالمولى، والمقيمَ بالظاعن، والمُقبل بالمدبر، والمطيعَ بالعاصي، والصحيحَ منكم في نفسه بالسقيم، حتى يلقى الرجلُ منكم أخاه، فيقول: انجُ سعْدُ، فقد هلك سُعَيْد».

ثم نهجَ الحجاجُ بن يوسف منهجَه، فاستبدل بالحزم عسفاً، وبالسوط سيفاً، فجعل الكيَّ أولَ الدواء لا آخره، إذْ قال[2]: «من أعياه داؤُه، فعندي دواؤه، ومن استطال أجَلَه، فعليَّ أن أُعجِّلَه، ومن ثقُلَ عليه رأسُه، وضعْتُ عنه ثِقْلَه، ومن استطال ماضيَ عمره، قصَّرت عليه باقيَه. إن للشيطان طيفاً وللسلطان سيفاً، فمن سقمت سريرتُه، صحَّت عقوبتُه، ومن وضعه ذنبُه، رفعه صَلْبُه، ومن لم تَسَعْهُ العافيةُ لم تضق عنه الهلكةُ، ومن سبقته بادرةُ فمه سبق بدنه بسفك دمه».

ولم يتجلَّ أثر السياسة الباطشة التي ساس بها الحجَّاجُ العراق خاصَّة والمشرق عامَّة في إشلاء الأعداء وحسب، وإنما تجلَّى كذلك في إسخاط أنصاره عليه، وفي تحوُّل السخط من نقد مسالم إلى حروب مدمّرة، يُغير فيها قادة الحجَّاج على الحجاج، بعد أن يخلعوه ويخلعوا من أمَّروه.

ولَّى الحجّاج المطرّف بن المغيرة على المدائن، وكان مطرف ـ والقول للزركلي ـ «من أتقياء الولاة والأمراء». فضاق بظلم الحجَّاج، وثار به وخلعه سنة 77هـ، وقال للخوارج الثائرين ببني أمية[3]: «ما دعوتم إلَّا إلى الحق، ولا نقمتم إلَّا جوراً» وقال لهم أيضاً[4]: «أدعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيّه، وإلى قتال الظَّلَمة».

وربما كانت ثـورةُ عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث التي دامـت بضعَ سنوات [81ـ85هـ] أعنف الثورات التي أضعفت الدولة الأموية. لقد ولّى الحجّاجُ

(1) جمهرة خطب العرب 2/ 272.
(2) المرجع السابق 2/ 292.
(3) تاريخ الطبري أحداث سنة / 77هـ.
(4) الوثائق السياسية / 337.

ابنَ الأشعث قيادةَ الجيش الذي حارب الترك، فاتهم ابنُ الأشعث الحجاجَ بالظلم واحتجان الأموال، والبطش بالرعية، فانقلب عليه، وناصره صُلحاء القرّاء، فبسط سلطانه على أكثر الأقاليم الشرقية، وبلغت عدةُ جيشه ستين ألفاً، وهزم الحجاج في معارك كثيرة، قبل أن يهزمه الحجاج في معركة دير الجماجم بعد قتال دام أكثر من مئة يوم.

وأقلُّ ما يقال في هذه الثورة أنها حلقةٌ من سلسلة لاثها الحجَّاج حول عنق الدولة الأموية، وأنها وحدها شغلت أكثر من مئة ألفِ سيف بالاقتتال الداخلي عن الفتح الخارجيّ، وأنها صدعت صدعاً ثالثاً في سور الدولة الأموية.

قد تقول: إن سياسةَ الحجاج الحازمة قمعت الفتنَ، ونشرت الأمن. فيقال لك: إنها اقتطعتْ أشواكَ الفتن، ولم تقتلعْ جذورَها. وشتَّان ما بين اقتطاع النتائج الظاهرة، واقتلاع الأسباب الباطنة، ومعالجة العَرَض بالمخدِّر، وانتزاع النَّوْطة[1] بالمبضع. إن هذه الفتن التي صَدَعَت سورَ الدولة الأموية صَدْعاً رابعاً هي عند التحقيق نتيجةٌ لا سبب، نبع صديدُها المنتن من داء دويّ، تجاهله الحجّاج. ومن صدوع عميقة في البنية الطبقية التي صنعتها سياسةُ المحاباة والحرمان؛ أي محاباة قوم وحرمان قوم. قال د. نبيه عاقل[2]:

«لا بدَّ من البدء بالاعتراف بأنه لا يمكنُ لباحث في هذا الموضوع أن ينكر أثر العوامل الاجتماعية والاقتصادية في سقوط الحكم الأموي. ولكن الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية المتردية لم تكن حال فئة من الموالي، فحسب، بل كانت حال الكثيرين غيرهم من العرب أيضاً. وإذا ما استبعدنا الفئات الأرستقراطية العربية القديمة، أو التي نشأت في زمن الحكم الأموي، وفئة الدهاقين من رجالات الإقطاع الفارسي التي استمرّ نفوذها في ظلّ البيت الحاكم، وجدنا أن النقمة الاقتصادية والاجتماعية كانت شائعة عند الكثيرين من رعايا الدولة عرباً كانوا أم غير عرب».

(1) النوطة: الورم الخبيث في الجوف.

(2) تاريخ خلافة بني أمية / 375.

وأدلُّ ما يدلُّك على عمق الداء، ووصول الورم الخبيث إلى جوف الدولة قبل أن تسقط بثلث قرن أنَّ عمر بن عبد العزيز لمّا حاول أن يجتثَّه بمبضع العدل اجتثه المنتفعون القدماء من قصره بمخلب الانتقام، فأجهزوا عليه لئلا يُجْهز على الاستغلال، ويصلح ما أفسد المستغلون السابقون.

قال جلال الدين السيوطي[1]: «كانت وفاتُه بالسُّمِّ. كانت بنو أمية قد تبرَّموا به، لكونه شدَّد عليهم، وانتزع من أيديهم كثيراً ممَّا غصبوه. وكان قد أهمل التحرُّزَ، فسقَوْه السُّمَّ».

لم يصدعْ مقتل عمر في سور الدولة المتداعي صدعاً خامساً فحسب، وإنما رسَّخ أيضاً الصدع الرابع حتى خُيّل إلى الناس أن الفساد طُبِعَ على الاطّراد، وأن الصلاح شذوذٌ في حركة التاريخ. لقد حاول يزيد بن عبد الملك أن يتهدَّى بهدي عمر، فصارع مَنْ صرعوا عمر أربعين يوماً، ثم رجع عمَّا أزمع، معترفاً بالهزيمة.

قال السيوطي[2]: «لمَّا مات عمر بن عبد العزيز قال يزيد: واللهِ ما عمرُ بأحوجَ إلى الله مني. فأقام أربعين يوماً يسيرُ بسيرة عمر بن عبد العزيز، ثم عدل عن ذلك». وعُدولُه عن سياسة عمر يعني عودة السَّراة وأبناء الأسرة الحاكمة والمنتفعين إلى المراكز التي كانت تتيحُ لهم أن يرتعوا، ويعني كذلك عودة الظلم إلى الطبقات المحرومة من العرب والموالي التي كانت تكدح، وتُجبى منها الضرائب الثقيلة، لا لينفقها السراةُ في مترفهم فحسب، بل لتنفقها الدولةُ في إعداد الأجناد، وإعطائهم الأعطيات، بعد أن فترت حركة الفتوح، وشحَّت الموارد. قال د. نبيه عاقل[3]:

«في الفترة المتأخّرة لم تعد الفتوح الموردَ المالي.. الأمر الذي أدَّى إلى وقوع عبءِ أعطيات الجند على الدولة. ومن أجل ذلك اضطرت الدولة أن تزيدَ في قسوتها في جباية الضرائب، فزاد تذمُّر الناس... وزاد تذمُّر الفلاحين من كبار المُلاَّك الذين جاروا، واستبدّوا، فكانت النقمة عارمة...».

(1) تاريخ الخلفاء / 228.
(2) المصدر السابق / 229.
(3) تاريخ خلافة بني أمية / 384.

ومن استعراضك الأحداثَ التي جرت في بداية العصر الأمويّ تستطيعُ أن تشاهد في صرح الدولة صدعاً آخذاً بالاتساع، قد يكون أعمقَ من كلِّ الصدوع التي ذكرناها. وهو الأساسُ القبليُّ الذي بُنيت عليه الدولة.

لقد أقام الأمويون دولتهم بسواعد يمنية، فناوأتهم قيس والقبائل المضرية. ولم يرأبْ يزيدُ بن معاوية ـ وهو ابن ميسون الكلبية ـ هذا الصدعَ بل زاده انصداعاً واتّساعاً بتقريبه أخوالَه بني كلب اليمنيين. فأسخط المضريين، وأورث مَنْ جاء بعده هذه العصبية الخرقاء، حتى اضطر عبدُ الملك، بعدما أوقعت كلب بفزارة، أن يحتمل الديات، وأن يعطيَ فزارةَ أعطياتِ قضاعة وحمير ليخمد الفتنة، وأن يحقن الدماء يوم ماكسين بعدما بقرت قيس ألفين من بطون نساء تغلب، وبعدما رسَّخت العصبيةُ القبلية معاداةَ القيسيين لبني أمية، وأضعفت دولتهم.

وأسوأُ ما في التصدُّع القبليّ امتدادُه من الشام والعراق إلى خراسان. وهذا الامتدادُ نقلَ الصراع القبليَّ إلى حدود الدولة، فارتدَّت السيوفُ عن الثغور، وبعد أن كان المجاهدون صفّاً عربيّاً واحداً على العدوّ أصبحوا صفوفاً قبليةً يمنيةً ومضرية، تقتتلُ في سبيل الظفر بالإمارة، أو تظاهر الدعوة السرية التي نظمها أبو سلمةَ الخلاَّل، وبثَّ دعاتها بين العرب الناقمين على الحكم الأموي ليقلب الدولة كلَّها، لا لينصر قبيلةً على قبيلة، أو يظاهر أميراً على أمير.

ولك أن تضيفَ إلى العوامل السابقة عواملَ أخرى: أبرزُها اتساعُ الدولة التي امتدَّتْ على ثمانين درجة من درجات الطول بين سفوح البرانس وتخوم الصين، وافتقارُ هذه الدولة إلى حكم مركزي، يشد الأطراف إلى القلب، ويربط خراسان والأندلس بدمشق، وإلى إدارة حازمة واضحة المعالم والرسوم، وجيش نظامي دائم، له رواتبُ ثابتة، تتعاورُ فرقُه الغزوَ والمرابطةَ، ويُتاح لأجناده أن يقسموا حياتهم بين مواطنهم والثغور، وكتائبهم وذوي القربى، فلا ينفّرهم طولُ التجميد من الجهاد، ولا يُخمد امتدادُ الراحة ما في قلوبهم من نزوع إلى النزال.

ونعود إلى ما بدأنا به، فنقول: إن الصدوعَ العشرة التي فصَّلنا القول في بعضها،

وأجملناه في بعض ـ لا عبقريةَ أبي مسلم الخراساني ـ هي التي عملت على إسقاط الدولة الأموية بعد أن تفاعلت وتداخلت، فأضعفت الحكَّام وقوت المحكومين. ولا نبالغ إذا زعمنا أنَّ سقوط الأمويين أصبح [حَتْماً مَقْضِيّاً] [مريم: 19/ 71] لا سبيلَ إلى ردعه أو منعه، وأن هذا السقوط جرى وَفق قوانين اجتماعية اكتشفها ابنُ خلدون، وأخذ بها كبارُ الفلاسفة الغربيين، أو قادتهم فلسفتهم الجدلية إلى ما يضارعُها.

فابنُ خلدون ذهب إلى أن للدولة عمراً تحياه، ثم تموت، كما يحيا الإنسان الفردُ ويموت، إذْ قال[1]: «الدولةُ في الغالب لا تعدو أعمارَ ثلاثة أجيال. والجيلُ هو عمر شخص واحد من العمر الوسط، فيكون أربعين سنة... الجيلُ الأولُ لم يزالوا على خُلق البداوة وخشونتها وتوحُّشها من شظف العيش والبسالة... والجيلُ الثاني تحوَّل حالُهم بالمُلْك والترفُّه من البداوة إلى الحضارة، ومن الشظف إلى الترف.. وأمَّا الجيلُ الثالث فينسَوْنَ عهد البداوة والخشونة كأنْ لم تكن، ويفقدون حلاوةَ العزِّ والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغُ فيهم الترفُ غايتَه بما تبنَّقوه من النعيم.. حتى يأذن اللهُ بانقراضها، فتذهب الدولةُ بما حملت. فهذه كما تراه ثلاثةُ أجيال».

وقال د. جميل صليبا[2]: «جَدَلُ السيِّد والعبد عند «هِيغِل» هو التطوُّرُ الذي يجعلُ السيِّد عبداً والعبدَ سيداً، لأن فراغَ السيّد وسعيَه في سبيل اللذات يجعلانِه عبداً لحاجاته وشهواته، ويهبطان به إلى مستوى الحيوان، على حين أن عملَ العبد يكسبه سيطرةً على نفسه وعلى الطبيعة، ويجعلُه في النهاية سيّداً».

نخلص ممَّا عرضنا إلى أن أبا مسلم الخراساني، ومَن انضوَوْا تحت راياته السوداء من الفرس والعرب الناقمين على الأمويين لم ينتصروا بقوّتهم وذكائهم، وإنَّما وجدوا دولة تحتضر، فأجهزوا عليها، وذهبوا بتراثها. ولو كانت السيادةُ مرهونة بإجادة القيادة لبقي مروان بن محمد سيِّد الناس في زمانه.

---

(1) مقدمة ابن خلدون/ 170.

(2) المعجم الفلسفي 1/ 393.

ج ـ الدعوة العباسية[1]

دأَبَ الدارسون في العصر الحديث على أن يُسمّوا الدعوةَ إلى أهل البيت بما انتهتْ إليه، لا بما بدأتْ به. أي أن يسمُّوها «الدعوة العباسيَّة» لا الدعوةَ إلى أهل البيت، لأنها أفضتْ إلى دولة عباسية. ولو أنصفوا لأعطَوْا كلَّ ذي حقّ حقَّه، فقرنوا الدعوةَ بحَفَدة عليٍّ؛ لأنهم أصحابُ الأفكار والحقوق، ونسبوا الدولة إلى حَفَدة العباس؛ لأنهم صانعو الدولة وأربابُها.

ونحن ـ على إدراكنا ما في التسمية من إجحاف حاقَ بأهل البيت، يُضَاف إلى ما حاق بهم من قبلُ ومن بعدُ ـ اضطررنا إلى أن نسلك ما سلك الدارسون المحدثون لئلا نربك القارئَ بما ليس له به عهد.

ويُخيَّل إلينا أن حجَّة الذين قرنوا الدعوةَ بالعباسيين هي أنَّهم نظروا إلى شخوص الدعاة، ولم ينظروا إلى طبيعة الدعوة؛ فالمنظمُ الأوَّلُ من حُفداء عبد الله بن عباس، لا من حفداء علي كرَّم الله وجهه. لكن هذا المنظِّم لم يصرِّح بمطامحه إلَّا بعد أن بلغ الهديُ محِلَّه، فانتزع الزمامَ من ورثة الإمام.

ومَنْ يتعقَّبْ تاريخ الدعوة العباسية يجدْ أنها مرَّت بمرحلتين: مرحلة الدعوة النظرية المَحْضة، ومرحلة الدعوة المقرونة بالقوة، وكلتاهما ظلت تدعو إلى حقِّ أهل البيت في الخلافة، لا إلى حق العباسيين فيها، ولو جاهر العباسيّون بما أضمروا لما التفَّتْ حولهم القلوبُ.

ويبدو أن العباسيين، قبل أن ينهجوا ما نهجوا من إسرار الدعوة، قاسوا قوتهم بقوة الأمويين، على ضوء مقاتل الطالبيِّين، فراعهم مصرعُ الحسين بن علي سنة 61هـ، ومصرع زيد بن علي سنة 122هـ، ومصرع يحيى بن زيد سنة 125هـ، فتبيَّن لهم

(1) انظر تطور الدعوة ومراحلها: «الدولة العباسية» لمحمد الخضري، و«تاريخ الإسلام» د. حسن إبراهيم حسن، الجزء 2، و«الدولة الأموية» د. يوسف العش، و«العصر العباسيّ الأول» د. شوقي ضيف.

أن الألسنة المستندة إلى قوَّة الحجج أعجزُ من أن تنازل السيوف والرماح المتقوِّية بسلطان المال، فآثروا الإسرار على الإعلان، والوصول إلى قلوب الناس وعقولهم قبل أن يصلوا إلى سواعدهم، فأسرُّوا قبل أن يجهروا.

خلاصةُ ما روى المؤرِّخون عن الدعوة السرية أن الكيسانية ـ وهي فرقةٌ من فرق الشيعة ـ نادت بإمامة محمد بن الحنفية [ت: 81هـ]، وبعد وفاة ابن الحنفية آلت الإمامة إلى ولده أبي هاشم، فنزل بفرقته الحُمَيْمَةَ، والحميمة ـ والقولُ لياقوت الحموي ـ بلدٌ في الشام من أعمال عمَّان. وكان بين من نزلوها معه محمدُ بن علي بن عبد الله بن عباس. وكان من دهاة الدعاة وأهل الرأي، فأعجب به أبو هاشم، وأوصى له بالإمامة قبل وفاته سنة 98هـ، فنهض بما نُدب له على خير وجه في الدعوة والتنظيم.

جعلَ محمدُ بن علي العباسيّ مَقرَّه السريَّ في الحُمَيْمَة، وأرسل مَيْسَرة ـ وهو مولى أبيه علي بن عبد الله بن عباس ـ إلى الكوفة ينظم الدعوة، ويختار الدُّعاة من التجار؛ لأنهم أكثر الناس اتصالاً بعامة الشعب من العرب والموالي الناقمين على بني أمية، ولأنّ الكوفة ظلتْ طوال العهد الأموي حاضرة التشيُّع الظاهر والخفيّ، والثائر والمتربّص، على كلّ ما أُحيطت به مجالسُها من رقابة، وما نزلَ بأهلها عامَّة، وبأهلِ البيت خاصة، من حيف.

توفي مَيْسَرة سنة 105هـ فولَّى محمدُ بن علي شؤونَ الدعوة السرية داعيةً داهية اسمُه بكير بن ماهان، فأحسنَ الاضطلاع بما نُدِبَ له، ومضى ينظم الدعوة أحسن تنظيم، وينشرها أوسع نشر في خراسان بعدما نشرها مَيْسَرة في العراق.

قبل أن يُتوفَّى محمدُ بن علي سنة 125هـ عهد بالإمامة إلى ابنه إبراهيم، وبعد أن تُوفي ابنُ ماهان ولَّى الإمامُ إبراهيمُ شؤونَ الدعوة حَفْصَ بن سليمان الهمداني بالولاء المعروف بكنيته ولقبه: أبي سلمة الخلاَّل، فنشِط في الدعوة، وسخَّر لها أبرعَ الدعاة، فراح دعاتُه ينفّرون الناس من بني أمية، ويسخِّرون لتنفيرهم ما اشتُهر عن الوليد بن يزيد من فسوق، وما أعقب قتله من تمزُّق الأسرة الأموية.

لم يكن الدعاةُ: عربُهم والموالي في حاجة إلى بَسْطة في العلم، وفصاحة في الألسنة، ولَدَد في الجدال لكي يؤلِّبوا أهلَ خراسان على بني أمية. فأكثرُ الخراسانيين كانوا بين مُحبٍّ للهاشميين، وناقم على الأمويين. والدعوةُ التي لهجَ بها الدعاةُ أوضحُ من أن تحتاج إلى دليل، لأمور كثيرة يدركُها العامَّة والخاصَّة:

فالهاشميّون أقربُ إلى النبيِّ (ﷺ) من الأمويين، وأحقُّ بتراثه وخلافته منهم. وانتقالُ الخلافة من بني أميةَ إلى بني هاشم يعني عودةَ الحقّ إلى أهله. والأئمةُ ـ وهم براءٌ من فُسوق يزيد الأول والوليد الثاني ـ لم يُؤثر عنهم إلَّا التقى والورعُ، والدعاةُ يبشِّرون الناس بالعدل بعدما ملأ الأمويون الأرض جَوْراً. فكيف يرفضُ المظلومون ما يُدْعَون إليه، وفيه كلُّ ما يطمحون إليه من خير في الدنيا والآخرة؟

وعلَّل محمد الخضري انضواءَ الفرس تحت لواء الدعوة العباسية تعليلاً آخر، فَحْوَاه أنهم قاسوا الخلافةَ العربية على الملك الكسروي. فقال[1]: «إن نقلَ الخلافة إلى بيت النبيِّ (ﷺ) صاحبِ الرسالة وسيدِ الأمة قريبٌ ممَّا كان عندهم من المُلْك الذي يتوارثه أهلُ بيته، ولا يجوز نقلُه إلى غير بيتِ الملك».

قدَّر الباحثون عمر المرحلة الأولى من الدعوة العباسية ـ وهي المرحلة السرية ـ بربع قرن [من 100 إلى 128 هـ]. ويُخيّل إلينا أنهم مدّوا في عمرها بضع سنين، إذْ لم يكن من المعقول أن يظلَّ الدعاة يجوبون خراسان طولاً وعرضاً كلَّ هذه المدة، والأمراءُ الأمويون عنهم غافلون أو متغافلون. وإنَّما المعقول أن دعاة العباسيين جهروا بما أضمروا، وأن ولاة الأمويين عجزوا عن أن يقهروا ما أنكروا.

ويغلبُ على الظنّ أن الدعاة صدعوا بما كان يجمجمون بعد مقتل الوليد بن يزيد وتَصَدُّع الأسرة الأموية، وقبل أن يتولَّى أبو مسلم الخراساني ـ واسمه عبد الرحمن بن مسلم ـ زعامة الدعوة إلى العباسيين. وأدلُّ ما يدلّك على رجحان هذا الظنِّ أنَّ نصر بن سيار ـ وكان قد ولي إمرةَ خراسان منذ سنة 120هـ ـ «كتب إلى بني

(1) الدولة العباسية / 14.

مروان بالشام يُحذّرهم ويُنذرهم، فلم يأبهوا للخطر». وأبياتُ نصر التي جاء فيها:

أرى خلَلَ الرماد وميض جمر ويـوشـكُ أن يـكـون لـه ضـرامُ

تعني أن الدعوة كانتْ مكشوفة، لكن أمراءَ دمشق كانوا عاجزين عن مقاومتها. وأن سنة 128هـ ليست نهاية الدعوة السرية، وإنما هي بداية الثورة المسلحة.

د ـ الثورة وأبو مسلم الخراساني

إنَّ عزوَ الأحداثِ الكبرى في التاريخ إلى الرجال الكبار لا يخلو أحياناً من شطط أو غلط. لقد عزا كثير من المؤرِّخين انتصار العباسيين على الأمويين إلى أبي مسلم الخراساني [100ـ137هـ]، وفي هذا العزو حظٌّ وافر من التفسير المشوب بالغلوّ، وتجاهلٌ أو جهل للحقائق والوقائع التي صنعت هذا الانتصار.

الزركلي ـ وكلامه منقول عن المؤرِّخين ـ قال في ترجمة أبي مسلم[1]: «هو مؤسس الدولة العباسية، وأحد كبار القادة، عاش سبعاً وثلاثين سنة، بلغ بها منزلة عظماء العالم». والخليفة المأمون قال: «أجلُّ ملوك الأرض ثلاثة، وهم الذين قاموا بنقل الدول وتحويلها: الإسكندر، وأزدشير، وأبو مسلم الخراساني».

والإنصاف يقضي أن نعود كرَّةً أخرى إلى الصدوع العشرة التي وقفناك عليها في بداية هذا الفصل، وزعمنا أنها ظاهرت العباسيين على الأمويين قبل أن يظهر أبو مسلم. ومن يعد النظر فيها يدركْ أن في النصر الذي أحرزه أبو مسلم من ضعف الأمويين فوق ما فيه من قوة العباسيين. وحسبنا أن نضيف إلى ما ذكرنا قبلُ خلاصةَ الأحداث التي جرت قبيل انتصار الثورة العباسية لكي ندرك أن الأمويين هم الذين صنعوا انتصار العباسيِّين قبل أبي مسلم.

حينما قتل يزيدُ الناقص الوليدَ بن يزيد سنة 126هـ وتولَّى بعده الحكم اختلف بنو أمية، واصطرعوا، وكان على مروان بن محمد آخر الخلفاء الأمويين أن يحارب

(1) الأعلام. واسمه: عبد الرحمن بن مسلم، وقيل: إبراهيم بن عثمان، ولد بأصبهان ورحل إلى الكوفة وهو في السابعة من عمره، واتصل بإبراهيم الإمام وهو الذي كناه أبا مسلم.

في وقت واحد بضعة جيوش في بضعة ميادين: كان عليه أن يحارب منافسيه من الأمويين في الشام، والخوارج الثائرين في الموصل والحجاز واليمن، والمسوّدة الذين التفّوا حول أبي مسلم في خراسان.

من يحتكم إلى رأي ابن خلدون في أعمار الدول يدركْ أن التاريخ حكَمَ بالنصر للمسوِّدة أيّاً كان القائد الذي يقودُهم، فهم قوةٌ فتية طامحة، تحاربُ دولةً منهارةً، والدعوةُ التي عَبَّأتهم تعِدهم بأنها ستقمعُ الفساد والظلم، وبأنَّها ستملِّكهم الأرضَ التي يحرِّرونها من الظَّلَمة، وتجعلُهم السادةَ. أضفْ إلى ذلك كلّه المشاعر الدينية التي أوقدها في قلوبهم حبُّ الهاشميين، وتحمُّسهم لنصرة أهل البيت، وورثة النبي (ﷺ). أمَّا أنصار بني أمية فالعصبيةُ جعلتهم فريقين متحاربين: أحدهُما يمنيٌّ يقوده الكرماني والآخرُ مضريٌّ يقوده نصر بن سيّار، وكلا الفريقين يكيد لصاحبه، ويأتمر به، وأبو مسلم يوغر قلوب الفريقين، ويُشلي أحدَهما على الآخر، ثم لم يحاربهما إلَّا بعد أن اقتتلا وتفانيا.

هـ- انتصار العباسيين[1]

نُدِبَ أبو مسلم سنة 128هـ لقيادة الحركة العباسية في خراسان، ومضى لما نُدب له سنة 129هـ، فوافته جموعُ المسوِّدة، وبدأ يتنمَّر لمنازلة نصر بن سيّار ومن بقي معه من الجيش الأموي الذي أنهكته المعارك المتوالية في قضائه على الفتن، وانقطع عنه المَددُ من جند الشام لانخراطهم في قتال الخوارج.

قبلَ أن ينازل أبو مسلم هذا الجيشَ المُنْهَك زاده إنهاكاً بالمكيدة، والإيقاع بين نصر والي خراسان لمروان بن محمد، وجديع بن عليّ الأزدي الكرماني. وكان جديع قد جمع على نصر ثلاثة آلاف مقاتل من عرب اليمن، فلمَّا ظهر أبو مسلم اتَّفق معه على قتال نصر قائد الجموع المضرية، فاضطر نصر إلى قتال جديع الكرماني، حتى قتله سنة 129هـ قبل أن يلقى المسوِّدة.

(1) انظر «العصر العباسيّ الأول» / 9 وما بعد.

لم يكن أبو مسلم الخراساني أذكى من نصر بن سيار الكناني ولا أشجعَ، فقد كان نصر ـ كما يقول الزركليُّ ـ: «من الدُّهاة الشجعان، وشيخ مضر في خراسان، وقائد فتوح مظفَّرة في عهد هشام بن عبد الملك». أطراه الجاحظ فقال: «كان نصر من الخطباء الشعراء، يُعَدُّ في أصحاب الولايات والحروب والتدبير والعقل وسداد الرأي». غير أن جَدَّه العاثر حمَّلَه تبعاتٍ ثقالاً، فمات دونها غمّاً.

ولَّى أبو مسلم قُحطبة بن شبيب الطائي قيادةَ الجيش الذي سيَّره لمحاربة نصر، فطفق قحطبة يستخلص مدنَ خراسان وحصونَها حتى اجتاحها. فرابط نصر في قومس، وكتب إلى ابن هُبيرة في العراق، وإلى مروانَ بن محمَّد في الشام يستمدُّهما المدَدَ، فلم يُوافِهِ أحد. ولهذا راح يتنقَّل بين الريّ وهمذان حتى وافته المنية في ساوة سنة 131هـ.

بعد موت نصر مضى قحطبة إلى العراق، وحارب ابنَ هبيرة في معارك كثيرة. ثم غرق في الفرات سنة 132هـ فخلفه ولده الحسنُ بن قحطبة، فدخل بجيشه الكوفةَ بلا حرب دخولَ الفاتحين، فتلقَّاه أهلُها بالترحاب، و«صرَّح المحضُ عن الزَّبد»، أي ظهر الجمرُ الذي رآه نصرٌ تحت الرماد منذ سنين، فإذا هو حكومة عباسية، زعيمها أبو سلمة الخلاَّل.

قبيلَ أن «يصرِّح الحقُّ عن محضه» أي قبيل أن يدخل الحسنُ بن قحطبةَ الكوفة كان مروانُ بن محمد قد قبض على إبراهيم بن محمد إمام الدعوة المتواري في الحُمَيْمَة، فلمَّا أدرك إبراهيم أنه مقتولٌ ولَّى عهدَه أخاه أبا العبَّاس السفَّاح. فخاف السفاح أن يبايع أبو سلمة أحداً من حُفداء عليّ بن أبي طالب، فخفَّ إلى الكوفة في ثلّة من عِترته، وقبل أن يلقى أبا سلمة آمَرَ أبا مسلم سرّاً ليضمن تأييده، فأرسل إليه أبو مسلم وفداً يسلِّم عليه بالخلافة.

اتَّضَحَ حينئذٍ أن زعماءَ الثورة كانوا يتَّجرون بمصارع الطالبيِّين، وبمشاعر المسلمين لكي ينتزعوا عُرْوَةَ الحكم من الأمويين لأنفسهم لا لأهل البيت، فأُسْقِطَ في يد الخلال، واضطرَّ إلى أن يبايع أبا العباس.

لمَّا تلقَّى السفاح البيعة من زعيمي الثورة الفكريّ والعسكريّ رقي منبر الكوفة، وخطب في الناس ـ وهو مريض ـ خطبةً أتمَّها عمُّه داوود، فأثبتا أن الخلافة حقٌّ للهاشميِّين عامةً لا للطالبيِّين خاصةً، وأن العباسيين صاروا أحقَّ الناس بها، فبايع الناسُ أبا العباس. ثم أغرى السفاح الخراسانيَّ بقتل الخلاَّل، فقتله، وخلصَ الأمرُ للعباسيين. وبعد خمس سنين رأى المنصورُ من أبي مسلم ما أخافه أن يطمع في الملك فقتله. فثبت أن الثورة تأكلُ أبناءَها، وأن المؤرخين ضخَّموا دهاءَ الخراساني حينما جعلوه «من عُظماء العالم»، وأنه لم يكن أكثرَ من مطيَّة، امتطاها العباسيُّون لكي تبلِّغهم مآربَهم.

و ـ محق الأمويين[1]

الأحداثُ التي أعقبت مبايعةَ السفَّاح بالخلافة أثبتتْ أنه كان جديراً بما لُقِّب به، لأنه لم يقنعْ من الثورة بالسُّلطة التي انتزعَها بغير حقٍّ، بل وقف من أهل البيت على حذرٍ، وأَعملَ السيف في الأمويين بلا مسوِّغ، كأنه كان يُحسُّ أنه غَصَب الخلافة من هؤلاء وأولئك، فكلاهما له عدوٌّ، غير أنه اتخذ لكل ضربٍ من العداوة ضرباً من المقاومة.

لم يشعر بالطمأنينة وهو في الكوفة لأنه يعلمُ علم اليقين أنَّ لسانها معه، وقلبَها مع أهل البيت، وأنَّها ستظلُّ أبداً حاضرة التشيُّع المعلن أو المستتر. فارتحل عنها إلى معسكر الخراسانيين، يلتمسُ فيه المأمن. ثم يمَّمَ شطر الحيرة ليتَّخذَها نُزُلاً إلى حين، لا مُقاماً يستقرُّ فيه، وشرعَ يبني الهاشمية ليجعلها حاضرةَ ملكه، وعامل أهلَ الكوفة بمثل التقية التي كانوا يعاملون بها بني أمية.

أمّا بنو أمية فقد كلَّف السفّاحُ عمَّه عبد الله بن علي أن يتعقَّبهم، فَنَهد لهم، وراح يتعقَّب مروان بن محمد حتى أدركه في أعلى العراق عند نهر الزاب، فمحق

(1) انظر «العصر العباسيّ الأول» / 9 وما بعد.

جيشَه محقاً، وألجأه إلى الفرار من العراق إلى الشام، ومن الشام إلى مصر حتى ظفر به في بوصير وقتله نهاية سنة 132هـ.

في هذه الأثناء كان يزيدُ بن عمر بن هبيرة خائفاً يترقَّب، فلمَّا بلغه ـ وهو مرابطٌ في واسط ـ نعيُ مروان لم يجدْ بُدّاً من مسالمة العباسيين، فقطعوا له عهداً بالأمان، فاستسلم مخدوعاً بما وعدوه، لكنَّهم نقضوا ما عاهدوه عليه، وفتكوا به، وبكثيرٍ ممن كانوا معه، وبمقتل يزيد لم يبق حول بني العباس أموي واحد أو أمير من أمراء بني أمية يُخشى بأسه، لكن شهوة القتل ظلت تغري العباسيين بمحق الأمويين، ومن كان له بهم صلة.

تروي كتب الأدب والتاريخ أن العباسيين تعقَّبوا أبناءَ الأسرة الأموية حتى كادوا يجتثونها من جذورها، ولم تشفهم دماءُ الأحياء، فنبشوا قبور الموتى عدا قبري معاوية بن أبي سفيان وعمر بن عبد العزيز وأحرقوا عظمها الرميم. ولم ينجُ منهم غيرُ عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك الذي أقرَّ أبو جعفر المنصور بشجاعته، ولقَّبه صقر قريش بعد أن فرَّ إلى الأندلس، وهو ابنُ تسع عشرة سنة، وأنشأ فيها دولةً عربية أموية، تُضاهي دولة بني العباس.

ز ـ بين عصرين[1]

زعم الجاحظ أن دولة بني مروان عربيةٌ أعرابية، وأن دولة بني عباس أعجميةٌ فارسية. وعن الجاحظ تناقل الناس هذا الزعم، حتى كاد ـ على بُطلانه وبُهتانه ـ يغدو حقيقة تاريخية، يقارن على ضوئها نفرٌ من المؤرخين القدماء والباحثين المحدثين الدولةَ العباسية بالدولة الأموية، ثم تُفضي بهم المقارنة إلى أحكام مرتجلة، فيها يسيرٌ من صواب، وكثيرٌ من شطط.

ويخيَّلُ إلينا أن هذه المزاعم من صنع الساسةِ ومَنْ يظاهرُهم من أهل المَلَق.

(1) انظر «الوثائق السياسية والإدارية العائدة للعصر الأمويّ» / 21ـ23، و «ضحى الإسلام» / 13.

فمتى صارعت أسرةٌ أسرةً، أو عارضَ حزبٌ حزباً، وأفضى الصراعُ والمعارضة إلى سقوط الفئة الحاكمة، وصعود الفئة المعارضة، حاول الخلَفُ أن يجتثَّ السَّلَفَ، وأن يوهم الناس أن الثورة غيَّرت ما كانوا يُنكرون، فلم تُبْقِ من العهد القديم باقية، على النحو الذي تبدَّى لك في انتقام العباسيين، ومحقِهم الأمويين، مَنْ كان منهم في القصور، ومن رفتتْ عظامُهم في القبور.

وأوضحُ ما يوضح عروبةَ الدولة العباسية منذُ النشأة الأولى أمران:

أولهما أن أصحاب الدعوة ورؤوسها عرب من بني هاشم، وقائد المسوِّدة الأعظم ـ وهو قحطبة بن شبيب ـ عربيٌّ من طيّئ.

وثانيهما أن الموالي أمثال أبي سلمة الخلال وأبي مسلم لم يكونوا أكثر من سلم ارتقاه العباسيون فلما بلغوا القمة التي كانوا يطاولونها كسروا هذا السلّم. ويُخيَّلُ إلينا أنهم ما قرّبوهما لدهائهما وعبقريتهما، وإنما لكي يتودّدوا إلى الموالي بتقريبهما، فيلتفَّ حولهم العجمُ والعرب على السواء.

قد تقول: إن المقصودَ بعجمة الدولة العباسية ثقافتُها لا سياستُها، وحضارتها لا قادتها، وحالتها الاجتماعية لا أنظمتها الرسمية. والصبغةُ الفارسية في دولة بني العباس كانت أظهرَ من أن تُنكر. وقد تقول أيضاً: لولا النفوذُ الفارسيُّ والتقبُّلُ العباسيّ، لظلَّت الدولةُ محافظةً على طابعها العربيّ الخالص.

وفي هذا القول تعميمٌ، يخالفه الواقع التاريخي من جهات:

أولاها أن الدولة الأمويةَ لم تكن ثقافتُها متمحِّضة للعروبة، بل بدأت الثقافات الأخرى من فارسية ويونانية تخالطُ ثقافتها العربية على استحياء، ثم قويت هذه المخالطة في العصر العباسي لتطاول الأمد، واشتداد الاحتكاك، لا لتغيّر الأسر الحاكمة. وحسْبُك أن تتذكَّر ما وُصِم به أسلوبُ سالم مولى هشام بن عبد الملك وأسلوب عبد الحميد الكاتب تلميذ سالم من تأثر خالد بن يزيد من تشجيع على ترجمة الكتُب العلمية، ولاسيّما كتب الكيمياء.

والثانيةُ أن الفرقَ الدينيةَ من مُرجئة وقدرية ومعتزلة ذواتُ بذور وجذور أموية، وأزهار وثمار عبّاسية، ولو طال العهدُ بالدولة الأموية لازدهرتْ هذه الفرقُ في ظل الحكم الأموي، ولظهرت حركاتٌ وعلوم وترجماتٌ تعدلُ ما ظهر في عصر المأمون تقدُّماً وتنوُّعاً واتّساعاً، ولنجم هذا الظهور عن التطور الفكريِّ الشامل، لا عن هيمنة العنصر الفارسي على الدولة.

والثالثة أن الدولة الأموية في الأندلس - على بعدها عن فارس - تطوَّرت فيها الثقافة والعلوم تطوراً يقاربُ ما كانت عليه الحالُ في العراق. وإن لم يكنْ بُدٌّ من فرق يُشار إليه، فهو أن ثقافةَ الأندلس تأثرت بالثقافتين اليونانية واللاتينية إلى جانب تأثرها بثقافة الفرس الوافدة من العراق. غير أن ثقافة الدولة العباسية تأثرت بثقافات الفرس والسريان والبابليين وبما نقله إلى العربية رهبان الرها ونصيبين تأثراً أعمقَ وأوسعَ، فكانت نهضةُ بغداد أظهر وأشهر من نهضة قرطبة.

والرابعةُ أن الأمويّين - على ما عُرفوا به من تعصُّب للعرب - قبسوا، وخاصة في العراق وخراسان، النظامَ الماليَّ الذي كانت الدولة الساسانية تتبعه، لكنهم حوّروه تحويراً يسيراً يلائم أوضاعهم الجديدة.

والخامسة أن مرازبة الفرس ودهاقينهم لم يفقدوا مكانتهم عند الأمويين، وأن الدواوين في العراق بقيت فارسيةً حتى عرَّبها الحجَّاج.

والسادسة أن التطوَّر الذي أنجزته الحضارةُ العربية في العصر العباسي لا يُعلَّل بعلَّة واحدة أو علتين، وهما نقلُ الحاضرة من دمشق إلى بغداد، وتشجيعُ الخلفاء العباسيّين العلماءَ والمترجمين. وإنما يُعَلَّل أيضاً بعلَّة ثالثة، قد تكون أقربَ إلى الحقِّ، وأَوْلى بالذكر، وهي أن المربدَ ومساجدَ البصرة والكوفة كانت مراكز علميةً وأدبية، احتضنت العلومَ الإسلامية والعربيةَ منذ بداياتها الأموية. فليس من المستغرب إذن أن يسير الخليلُ والكسائي على آثار الحضرميّ وأبي عمرو بن العلاء؛ أي ليس من المستغرب أن تنمو الحضارةُ العربية نموّاً ذاتيّاً، لا علاقةَ له بانتقالِ الخلافة من أسرة إلى أسرة، والحاضرة من إقليم إلى إقليم.

نخلصُ ممَّا عرضنا إلى أن بين العصرين الأموي والعباسي تكاملاً لا تعارضاً، وتداخلاً لا تناقضاً، وإلى أن الفصل بين العصرين بجدار من السياسة تكلُّفٌ يرفضه منطقُ التاريخ، واستمرارُ الأحداث، وعراقةُ الأمة العربية، وأصالةُ مقوماتها القومية.

وإذا كان الجاحظُ قد شاد هذا الجدار الفاصل قبل اثني عشر قرناً بعبارة عابرة، تفتقر إلى الدقة، فواجبُ الباحثين المحدثين أن يتجنَّبوا الأحكام المرتجلة، وألَّا يُؤخذوا بآراء بعض المستشرقين الذين يحرصون غاية الحرص على أن يقطِّعوا التاريخ العربي كما حرص غزاتهم على تقطيع الأرض العربية.

لقد حاول «ولهاوزن»[1] في كتابه «الدولة العربية وسقوطها» أن يقنع قُرَّاءَه بأن الحكم العربي انقضى بانقضاء العهد الأموي، وأن سقوط الدولة الأموية أسقط سلطان العرب، وأحلَّ محلَّه سلطانَ الفرس، متجاهلاً ـ ومثلُه لا يَجْهل ـ أن تاريخ الأمة العربية نهرٌ متدفق الأمواه، يفضي منبعُه إلى مصبِّه إفضاءً ليِّناً مسترسلاً، لا تعوقُه حواجزُ، ولا تقطعه أسداد.

إن كلّ ما يمكن إثباتُه هو أنَّ حظَّ الفرس والحضارة الفارسية من الدولة العربية الواحدة كان في العصر العباسي أظهرَ منه في العصر الأمويّ، وأنَّ أصالة الأمة العربية أقْدَرَت العباسيِّين على أن يتمثَّلوا كلَّ المؤثرات الحضارية الوافدة، لا الحضارةَ الفارسيَّة وحدها، وأن يصنعوا ممَّا تمثَّلوا وأصَّلوا حضارةً عربية، تحيا في دولةٍ عربيةٍ واحدة.

ح ـ أدوار الدولة العباسية

الدولةُ العباسيةُ أطولُ الدول العربية عمراً، إذ امتدَّ عمرُها خمسةَ قرون وربعاً بين [132ـ656هـ]. وهذا الامتدادُ قلَّما تظفرُ بمثله في أعمار الأسر الحاكمة، غير أن هذه الدولة المديدة الحياة عرض لها ممَّا يعرض للأحياء من شباب وكهولة وقوَّة وضعف، وظهور عنصر وضمور آخر ما حيَّر المؤرِّخين في تأريخها: أيجعلونها دولةً

(1) الوثائق السياسية.. / 21.

واحدة لأن الخلافة بقيت في أسرة واحدة، أم يقسمونها دولاً وأدواراً وفق العناصر المسيطرة على الخلافةِ في بغداد؟

- الشيخُ محمد الخضري في كتابه «الدولة العباسية» جعلَها دولةً واحدة؛ بدأت بصعود السفاح [سنة 132هـ] وانتهتْ بسقوط بغداد [سنة 656هـ = 1258م]، ثمَّ أضاف إلى عمرها ثلاثة قرون أخرى استعارها من تاريخ مصر، وحجَّتُه أن حكام مصر ظلُّوا يحتفظون باسم الخلافة العباسية حتى [سنة 923هـ].

- و د. حسن إبراهيم حسن في كتابه «تاريخ الإسلام» قسم عمرها المديد إلى عصرين: عمر الأول مئة سنة؛ بدايته بيعة السفاح سنة 132هـ ونهايته موت الواثق بالله سنة 232هـ. وعمر الثاني أكثر من أربعة قرون؛ لأنه يبدأ بخلافة المتوكل [سنة 232هـ] وينتهي بسقوط بغداد [سنة 656هـ].

- وأحمد أمين سمّى العصر العباسي الأول [132ـ232هـ] ضحى الإسلام، وسمّى العصر الذي يليه (ظهر الإسلام) لكنه مدّه حتى القرن الخامس الهجري، وذيله بتاريخ الحركات العلمية والأدبية من القرن السادس حتى عصر النهضة الحديثة.

- و د. شوقي ضيف في «تاريخ الأدب العربي»[1] جعل أدوار الدولة العباسية ثلاثة أعصر: العصر العباسي الأول، وعمره مئة سنة [132ـ232هـ]، والعصر العباسي الثاني، وعمره مئة سنة أيضاً [232ـ334هـ] وعصر الدول والإمارات وهو أطول الأدوار عمراً.

- و د. بكري شيخ أمين في كتابه «مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني» ذكر أن المؤرخين درجوا على أن يقسموا تاريخ العباسيين إلى أربعة أدوار: أولها العهد الذهبي [132ـ232هـ] وثانيها العهد التركي [232ـ334هـ] والثالث العهد البويهي [334ـ447هـ] والرابع العهد السلجوقي [447ـ656هـ].

(1) الجزء الخامس.

ط ـ العصر العباسي الأول وخلفاؤه

بعدَ الموازنة بين المؤلفين الذين كان لهم فضلُ السَّبْق فيما ألّفوا من كتب، وفيما قسَّموا من عصور رأينا أن أبعدهم عن الدقة في التقسيم والتسمية د. بكري، وأقربهم إلى القبول د. شوقي. ولعلّ بعد د. بكري عن الدقة ناجمٌ عن تحكيمه السياسة في الأدب.

ونحن نرى أن وَسْمَ الشعر العربي بالمملوكيّ والعثمانيّ، وتقسيمَ العصور الأدبية إلى عصر تركي، وآخر بويهيّ، وثالث سلجوقيّ زرايةٌ بالتراث العربيِّ كله، لا بالأدب وحده. فالبويهيّون والسلاجقةُ والعثمانيون حكَّامٌ دخلاء على الأدب العربي. وإذا جاز أن تسمى عصور التاريخ السياسي بأسمائهم على سبيل التجوُّز، فلا يجوزُ أن تسمى عصور الأدب المكتوب بلغة الضاد بهذه الأسماء. بل يجبُ أن تسمى بما يحفظُ لها هويتها وشخصيَّتها العربية، كأن يقال: الأدبُ العربي في عصر النفوذ التركي، والشعر العربي أيام التسلُّط البويهي.

ولمجانبة الزراية بأدبنا آثرنا أن نربأَ به عن الأسماءِ التي تعزوه عزواً ـ ولو ظاهريّاً ـ إلى غير ذويه، وأن نأخذ بتقسيم د. شوقي ضيف، لا لأنه صان الأدب العربيَّ ممَّا يشينه، بل لأنه أرَّخ الأدب ولم يؤرِّخ السياسة، وتخيَّر لأقسامه ما يليق بها من أسماء، ولأن قرَّاء الأدب أَلِفوا تقسيمه. فإن خالفنا ما ألفوا أربكناهم بتقسيم جديد، وبأسماء مُفتراة، ما أنزلَ الله بها من سلطان.

لقد آثرنا أن نسمي كتابنا هذا «الشعر في العصر العباسي الأول» وهو العصر الذي قد يسمّيه غيرنا عصر القوة، أو العصر الذهبي. وفي الاسمين الآخرين من الجمال فوق ما فيهما من الدقة. فالقوة قد تنصرف إلى السياسة قبل أن تنصرف إلى الشعر والذهبية التي يوصف بها العصر الأول لا تخصّه وحده، بل يمكن تعميمها على العصر الذي ظهر فيه البحتري وابن الرومي وأبو الطيب المتنبي وأبو العلاء المعري. وفيما يلي أسماء الخلفاء العباسيين الذين حكموا طوال العصر الأول:

1 ـ أبو العباس السفاح [132ـ136هـ=750ـ754م] اسمُه عبد الله بن محمد، وأمُّه رَيْطَة بنت عبيد الله. وجدُّه حَبْر الأمة ابن عباس.

2 ـ أبو جعفر المنصور [136ـ158هـ=754ـ775م] اسمه عبد الله بن محمد، أمُّه أمُّ ولد اسمها سلاَّمة، وهو أخو السفاح من أبيه.

3 ـ المهدي [158ـ169هـ=775ـ785م] اسمه محمد بن عبد الله، وأمّه أَرْوَى بنت منصور الحميرية، وأبوه أبو جعفر المنصور.

4 ـ الهادي [169ـ170هـ=785ـ786م] اسمه موسى بن محمد، أمُّه يمانية الأصل اسمها الخَيْزران، وأبوه المهدي.

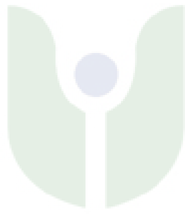
5 ـ هارون الرشيد [170ـ193هـ=786ـ809م] اسمه هارون بن محمد، أمُّه الخيزران، وهو شقيق الهادي، وأبوه المهدي.

6 ـ الأمين [193ـ198هـ=809ـ813م] اسمُه محمد بن هارون، أمُّه زُبَيْدَة بنتُ جعفر بن المنصور، وأبوه هارون الرشيد.

7 ـ المأمون [198ـ218هـ=813ـ833م] اسمُه عبد الله بن هارون، أمّه أمُّ ولد اسمها مراجل، وأبوه هارون الرشيد.

8 ـ المعتصم [218ـ227هـ=833ـ842م] اسمه محمد بن هارون، أمُّه أمُّ ولد اسمها ماردة، وأبوه هارون الرشيد.

9 ـ الواثق [227ـ232هـ=842ـ847م] اسمه هارون بن محمد، أمه أمُّ ولد رومية اسمها قراطيس، وأبوه المعتصم.



الفصل الثاني

الحياة السياسية في الدولة العباسية

(1) السياسة الداخلية

أ- الخلافة والخلفاء

حاول الدارسون المحدثون أن يجعلوا قولَ الجاحظ: «... ودولةُ بني عباس أعجميةٌ فارسية» وحياً منزلاً، يفسِّرون على ضوئه كلَّ كبيرة وصغيرة في بنية الدولة العباسية سياسةً وإدارةً، حتى ليخيل إلى القارئ أن كسرى أنوشروان طيَّ أبي العباس السفاح.

رأى د. حسن إبراهيم حسن أن أبا جعفر المنصور جعلَ الخلافة ملكاً كسرويّاً مستمدّاً من اعتقاد الفرس أن الحكم حقّ إلهيّ، لا يجوز انتزاعهُ من الأسرة الحاكمة، فقال[1]:

«كان الفرس يقولون بنظرية الحقّ الملكيّ المقدس، بمعنى أن كلّ رجل لا ينتسبُ إلى البيت المالك، ويتولّى الملك يعتبر مغتصباً لحقِّ غيره. لذلك أصبحَ الخليفةُ العباسي في نظرهم يحكم بتفويض من الله لا من الشعب كما يتجلّى ذلك في قول أبي جعفر المنصور: إنما أنا سلطان الله في أرضه. وذلك يخالف ما كانت عليه الخلافةُ في عهد الخلفاء الراشدين الذين استمدُّوا سلطانهم من الشعب، يدلُّ

(1) تاريخ الإسلام 2/ 206.

على ذلك قولُ أبي بكر بعد توليته الخلافةَ: فإنْ أحسنتُ فأعينوني، وإن أسأتُ فقوِّموني».

إن في الفقرة السابقة ليّاً للأحداث والأقوال عن مقاصدها، بغيةَ الانحراف بالخلافة العباسية عن جوهرها العربيّ إلى مظهرها الفارسيّ، وعمَّا فرض الإسلامُ من الحكم بما أنزل الله إلى نظرية الحقّ الملكي المقدس عند الفرس. ولتقويم ما لواه القول السابق عن الحقّ نقول:

لم تكن الخلافة في عهد الراشدين تستمد سلطانها من الشعب، إذ لو كانت كذلك لكان على أبي بكر أن ينزل على حكم المرتدّين، وإنما كانت مستمدة من الكتاب والسنة، قال أبو بكر رضي الله عنه يوم البيعة: «أطيعوني ما أطعتُ الله فيكم» ولم يقلْ: ما أطعتكم. وقال أيضاً: «وإنما أنا متَّبع، ولست بمبتدع»، ومعنى الاتباع أن يلتزم ما ألزمه الشرع.

وربَّما كانت خطبةُ عمر بن الخطاب رضي الله عنه أدلَّ على أنَّ سلطة الخليفة مستمدَّةٌ من الشريعة أي إلهية المصدر، إذْ قال حينما بويع: «إن الله عزّ وجلّ قد ولاّني أمركم». فأيُّ نصّ أدلُّ على الحكم الديني من هذا النصّ؟ ولماذا تُعزى الخلافةُ العباسيّة إلى النظام الكسروي، ولا تُعَدُّ استمراراً لما كان عليه العمل في عهد الراشدين والأمويين ؟

قد يقال: إن الراشدين ينتمون إلى أسر مختلفة، والخلفاء العباسيون من أسرة واحدة؟ فيقال: ما فعلوا غير ما وجدوا عليه الأمويين، فلماذا تُعَدُّ الدولة الأموية عربيةً أعرابية، وتعدُّ الدولة العباسية أعجميةً فارسيةً؟

وقد يقال كما قال د. حسن إبراهيم حسن[1]: «أقام العباسيون حقَّهم في المُلْك على أساس أنهم وارثو بيتِ الرسول، وعملوا على الاحتفاظ بالخلافة في دولةٍ ثيوقراطية (أي أساس السيادة فيها لزعماء الدين) ليظهروا بذلك الفرق بين السلطتين في عهدهم، وفي عهد الأمويين من قبلهم».

(1) تاريخ الإسلام 2/ 206.

فنقول لم يكن الأمويون دون العباسيين حرصاً على المظهر الديني، ومن يستعرض خطب الأمويين عامّةً وخطب عمر بن عبد العزيز خاصّةً يدرك حرصهم على الظهور بالمظهر الديني، بل يدرك أنهم لم يتخذوا الدين شعاراً، فحسب، بل كانوا كلُّهم أو جلهم يلتزمونه ما وسعهم الالتزام، حتى مدحهم بهذا الالتزام كبارُ الشعراء من مسلمين وغير مسلمين. قال جرير في مدح الوليد بن عبد الملك:

فأنت لربِّ العالمين خليفةٌ ولـيٌّ لعهد الله بالحقّ عارفُ

وقال الأخطل في مدح عبد الملك بن مروان:

الخائض الغمر، والميمون طائرُهُ خليفة الله يُسْتَسْقى به المطرُ

وانساق د. شوقي ضيف في ركاب الجاحظ ومع من حرصوا على تمييز الخلفاء العباسيين من الأمويين، فذهب إلى أن العباسيين استبدوا بأمور التولية والعزل، ولم يكترثوا بآراء الشعب، فقال[1]:

«أصبحنا إزاء حكم استبداديّ أشدَّ ما يكون الاستبداد، حكم لا يحسب فيه للرعية أي حساب، فهي أدوات مسخرة للحاكم، وليس لها من الأمر أيّ شيء، ففي يده كلُّ الأوامر وكل السلطات، يولِّي ويعزل الولاة والقضاة والوزراء والقوّاد وأصحاب الشرطة».

والحقُّ أن الخلفاء الأمويين لم يكونوا أقلَّ استبداداً، وأن هارون الرشيد في بداية عهده كان دون الأمويين استئثاراً بالسلطات، وفوقهم اعتماداً على الوزراء، وأنه ندم على ما فرَّط، فضرب البرامكة واستردَّ هيبة الخلافة.

إنَّ ما نستطيع أن نُقِرَّ بحدوثه لم يكنْ أكثرَ من تفخيم الملابس، وتعظيم المجالس، وزيادة الحُجّاب والحرَّاس، والترفع عن عامة الناس، لكنَّنا نرى أن

(1) العصر العباسيّ الأول / 21.

هذه المظاهر حَدثتْ نتيجةَ التطور والتحضُّر، ويراها الباحثون المحدثون ـ ومنهم المستشرقون ـ دليلاً على سيطرة الفرس على الدولة. قال بالمر[1]:

«لما كان العباسيون يدينون بقيام دولتهم للنفوذ الفارسي كان طبيعيّاً أن تسيطر الآراء الفارسية... احتجب الخليفة عن رعيته، واتخذ الوزيرَ والسَّيَّاف، فأُحيط شخصُه بالقداسة والرهبة، وظهرت الأزياءُ الفارسية في البلاط العباسي، واحتفل بالنيروز والمهرجان... وأصبح الخليفة العباسي يعيش عيشة الأكاسرة، تحوطُه الأبهة والعظمةُ، وينحني أمامه الداخلُ عليه، ويقبِّل الأرضَ بين يديه».

وممَّا يدحض ادّعـاءَ بالمر أنَّ بين المظاهر الاجتماعية الشديدة اللصوق بالفرس ما كان معروفاً في عصر الراشدين، ومن هذه المظاهر الاحتفالُ بالنيروز والمهرجان. قال المرتضى الزبيدي[2]: «قُـدِّم إلى عليّ رضي الله عنه شيءٌ من الحَلْوى، فسأل عنه، فقالوا: للنيروز، فقال: نَيْرِزونا كلَّ يوم. وفي المهرجان قال: مَهْرِجونا كلَّ يوم».

وهذا الخبر لا يعني أنَّ العباسيِّين كانوا «يدينون بقيام دولتهم للنفوذ الفارسيّ»، بل يعني أن الاحتفال بأعياد الفرس كان معروفاً، وأن العباسيين سمحوا لمواليهم أن يزيدوه فخامةً وضخامةً، كما يجري في كل دولة تؤثر الحضارة على البداوة، والترف على الشظف.

وأمَّا اتخاذ الحرس والحجّاب، وتقليد الفرس في الثياب فظاهرة أموية قديمة، لم يُدْخلها العباسيون على الخلافة، بل زادوها تنظيماً وتعظيماً، ومسلكهم ترجمة عملية لما وقفناك عليه في الفصل السابق من تطور حتمي قرره ابن خلدون في حديثه عن أعمار الدول، وانتقالها من طور إلى طور.

وهـذا الانتقال بـدأت بـوادره تظهر من عهد معاوية بن أبـي سفيان. قال

(1) تاريخ الإسلام 2/ 207.
(2) تاج العروس/ نزر.

السيوطيُّ[1] في ترجمة معاوية: «... أوَّلُ الملوك معاويةُ.. وهو أولُ من اتخذ المقصورة». وقال الذهبيُّ[2]: «لما قدم عمر الشام، تلقَّاه معاوية في موكب عظيم وهيئة.. قال: ولم تفعل ذلك؟ قال: نحن بأرضٍ جواسيسُ العدوِّ بها كثيرٌ فيجب أن نظهر من عزّ السلطان ما يُرْهبهم، فإن نهيْتَني انتهيْتُ». وقال الذهبي أيضاً: «قال المدائني: كان عمر إذا نظر إلى معاوية، قال: هذا كسرى العرب».

ب- ولاية العهد[3]

لعلَّ عمر بن الخطاب حينما وصف معاويةَ بأنه «كسرى العرب» لم ينظرْ إلى موكبه وهيئته، ومقصورته وبزَّته، وإنَّما نظر إلى ما هو أكبرُ وأخطرُ، فأبصر أنه أوَّلُ من يسنُّ الحكم الوراثي، فيولِّي ولدَه عهده، وغيرُه أولى منه. وعن معاوية أخذَ خلفاء بني أمية، واشتطَّ بعضُهم فعهد بالخلافة إلى أكثر من واحد.

ولم يتَّعِظ العباسيون بالأمويين، بل سلكوا هذا المسلك الذي يمزّق الدولةَ والأسرة الحاكمة، فأمعنوا فيه. فأبو العباس السفَّاح ولَّى عهده أخاه أبا جعفر المنصور، على أن يعقبه ابنُ أخيه عيسى بن موسى. والمنصورُ خلع عيسى، ونقل الولايةَ إلى ولده المهديِّ على أن يعقبه عيسى، وكأنَّه يترضَّاه بالتأجيل. والمهديُّ خلع عيسى، ونقل الولاية إلى ولديه الهادي ثم هارون.

وتمادى هارونُ الرشيد في تولية العهد؛ إذْ لم يكتف بتوليةِ أولاده الثلاثة معاً: الأمين والمأمون والمؤتمن، بل أضاف إلى هذه المفسدة مفسدةً أسوأ منها، وهي أنه قسم بينهم الدولة أثلاثاً، فأثار بعضَهم على بعض، وأشعلَ نار الفتنة بين الإخوة، فتنافروا وتناحروا، وانتهى التناحر بين الثلاثة إلى انتصار المأمون بعد خمس سنوات من موت الرشيد.

---

(1) تاريخ الخلفاء / 185.

(2) سير أعلام النبلاء 3/ 133.

(3) انظر «تاريخ الإسلام» 2/ 209.

وخالف الواثقُ حفيدُ الرشيد عمَّا وجد عليه آباءه، فلم يولِّ ولدَه عهدَه، وكأنَّه يتهدّى بهدي عمر بن الخطاب. قال الواثق حينما سُئل أن يوصي بالخلافة لولده: «لا يراني الله أتقلَّدُها حيّاً وميتاً».

جـ- الوزارة[1]

كان الخليفةُ الأمويُّ يستعين بمن يختار من أهل الرأي والحزم ـ وجلُّهم من أهل بيته ـ استعانةَ استشارة، لا استعانة وزارة. فلمَّا آل الحكمُ إلى بني العباس، استوزر السفَّاحُ أبا سلمة الخلاَّل، إمَّا لأنه كان المنظمَ الأكبرَ للثورة فأفاد من علمه بالرجال وخبرته في الإدارة، وإمَّا ليتخفَّف من أعباء الحكم، وإما ـ كما رأى د. حسن إبراهيم حسن ـ لتقليد النظام الملكي الفارسي القديم.

ولم تكن سُلطات الوزير محدَّدة، ثم أخذت مع الأيام تنمو حتى اتَّضَحَت معالمها في أواخر العصر العباسي. إذْ أصبح الوزيرُ يشدُّ أزْرَ الخليفة، ويشركه في أمره، فيختارُ العمَّال، وينظِّم جبايةَ الأموال، وينوبُ عن الخليفة في الإدارة في شؤون السلم والحرب، ولكنَّ سلطته ظلَّت متوقّفة على رضا الخليفة عنه.

ولمَّا كانت مكانة الوزراء مرهونةً بمواقف الخلفاء المتقلِّبة، وكان الخلفاء يتوجَّسون خوفاً من مطامح الـوزراء، فإن منصب الوزير كان أخطرَ المناصب، وأقصرها عمراً. فالخلفاءُ كانوا يضربون على أيدي الوزراء إذا جاوزوا ما نُدبوا له، والوزراءُ كانوا يخشون أن ينزل بهم غضبُ الخلفاء، فيقفون على حرف، ويعملون على خوف، حتى إن بعضهم كان يفضِّل أن يكون مشيراً لا وزيراً لئلا يحيقَ به غضبُ مولاه.

استوزر المنصور خالداً البرمكيَّ، ثم أقاله، ثم استوزر أبا أيوب سليمانَ بن مخلّد المورياني، وكان المنصور قد اشتراه وأدَّبه ودرَّبه، وجعله موضعَ ثقته، لكنَّه

(1) المرجع السابق.

أخذته فيه ريبةٌ فصادر أمواله، وعذَّبه. ولم يفزْ برضاه وزير كما فاز به الربيعُ بن يونس. وكان «من العقلاء الموصوفين بالحزم.. وكان مهيباً محسناً في الإدارة، عاش إلى خلافة المهديّ، وحظيَ عنده».

وفي خلافة المهديّ [158ـ169هـ] أخذ منصبُ الوزارة يستقرُّ، وبدأت تبعاتُ الوزير تَتَّضح، وراح المستوزرون يتنافسون في سبيل الظفر بالمنصب. كان المنصور يتوسَّم الكفاية في أبي عبيد الله معاوية بن يسار، فأوصى ولدَه المهديَّ أن يقرِّبه ويستكتبه، فاستكتبه المهديُّ ليختبره، ثم استوزره، وألقى عليه تبعاتِ الحكم، لكن تكبُّرَ معاوية أوغر عليه قلبَ الربيع بن يونس حاجب المهديِّ، فكاد له عند الخليفة حتى أسخطه عليه، فاعتزل معاويةُ الوزارة، وخلفه عليها يعقوبُ بن داوود، فكان نصيبُه منها أسوأ من نصيبِ سلفه، إذْ نكبه المهديُّ، وسجنه، واستوزَر بعده الفيضَ بن صالح.

ومن كلام الماوردي نفهم أن العصر العباسيَّ شهد نوعين من الوزارة: وزارة التنفيذ، ووزارة التفويض. الأولى محدودة التبعات والسلطات، محصورة فيما يعهد به الخليفة لوزيره. ووزارة التفويض أوسع سلطاناً، وأرفع مكاناً، إذ يحقّ لصاحبها أن يباشر الحكم، ويجيّش الجيوش، ويولي ويعزل، ويتصرف ببيت المال جباية وإنفاقاً.

وآل برمك أشهر من تولَّوْا هذا الضرب الخطير من الوزارة، إذْ يذكر المؤرخون أن هارون الرشيد حين استوزر يحيى بن خالد البرمكي قال له[1]: «قلدتك أمر الرعية، وأخرجته من عنقي إليك، فاحكم في ذلك بما ترى من الصواب، واستعمل من رأيت، واعزل من رأيت، وأمض الأمور على ما ترى». ودفع إليه خاتمه الخاصّ، ثم سلّمه خاتم الخلافة.

ثم أورَث يحيى البرمكي ولدَه جعفراً خاتمي الدولة، حتى خُيّل إلى العرب أن

(1) تاريخ الإسلام 2/ 212.

الوزارة أصبحت مَنْصِباً وراثيّاً، تتوارثه أسرةٌ فارسيةٌ، كان جدُّها بَرْمك من مجوس بلخ، فإذا هي، لا الوزير وحده، تزاحم الأسرة العباسية، وتبزّها في السَّرَف والتَّرف، والثراء والسخاء بعدما احتجنت أموالَ الدولة، حتى اضطر الرشيد إلى قمعها، ليردَّ إلى الخلافة هيبتَها، وليحذّر أبناءَه أن يفوّضوا إلى الوزراء أمورَ الدولة.

ويبدو أنَّ المأمون اتَّعظ بما جرى في عهد أبيه الرشيد، ولذلك استبدل بوزارة التفويض وزارةَ التنفيذ. قال د. حسن إبراهيم حسن[1]: «إن الوزراء الذين استوزرهم المأمونُ بعد بني سهل لم يكونوا وزراءَ تفويض، وإنما كانوا وزراءَ تنفيذ، بمعنى أنه لم يكنْ لهم استقلالٌ بالأمور، إذْ كان المأمون يُدير أمورَ دولته بنفسه لئلا يستفحلَ نفوذ الوزراء كما حدث في عهد أبيه الرشيد مع البرامكة».

ومن يدرسْ طبائعَ الوزراء في النصف الأوَّل من العصر الأول يجدْ أنَّ أكثرهم من أهل الدَّهاء والإدارة والحزم، وأن هذه السجايا أصبحتْ في النصف الثاني من العصر عاجزةً عن الرقيِّ بأصحابها إلى الوزارة، وأن الخلفاء صاروا يتخيَّرون وزراءَهم من ذوي العلم والأدب والتفقُّه في الدين، والمتضلِّعين من علم الكلام، الملمِّين بأصول الجدال، الأكياس في المجالسة والمؤانسة.

نذكر أن المأمون، على سبيل التمثيل، استوزر أحمد بن أبي دؤاد، وكان من خيرة الكتّاب، وأصحاب الفقه، البارعين في مجادلة علماء الكلام. واستوزر أحمد بن أبي خالد، وكان على جانب من الثقافة، والبصر بعواقب الأمور. وأحمدَ بن يوسف، وكان شاعراً عالماً بآداب الملوك. وذكر الخضريُّ[2] «أنه استوزر بعد أحمد بن يوسف القاضي يحيى بنَ أكثم التميمي، وكان من جلَّة العلماء والفقهاء الذين لهم قدم ثابتة في الحديث والفقه والأصول».

والحقيقة التي لا يمكن إنكارها أن الكثرة الكاثرة من الوزراء كانوا من الموالي

(1) تاريخ الإسلام 2/ 212.
(2) الدولة العباسية / 163.

لا من العرب، ولعل كثرتهم في دولة العباسيِّين هي التي أنطقت الجاحظَ بما نطق، فزعم أن دولة بني عبَّاس أعجمية فارسية.

ويُخيَّلُ إلينا أن لرأيه ما يسوِّغه، وهو أن الوزيرَ ـ كما يقول ابن الطقطقي[1] ـ: «وسيطٌ بين الملك ورعيَّته، فيجبُ أن يكون في طباعه شطرٌ يناسب طباعَ الملوك، وشطر يناسب طباع العوام، ليعامل كلاًّ من الفريقين بما يوجبُ له القبول والمحبة».

ولمَّا كانت صلاتُ الناس بالوزراء ـ وجلُّهم فرسٌ ـ فوق صلاتهم بالخلفاء، فإنَّ الناس كانوا يجدون في قصور الدولة ودواوينها من سلوك الوزراء وثيابهم وعاداتهم وكلامهم وتقاليدهم الفارسية فوقَ ما يجدون من حضارة العرب، ولهذا وَقَر في أذهانهم ما وقَرَ في ذهن الجاحظ، وتقبَّلوا كلامه على أنه يمثِّل جوهرَ الدولة العباسية لا مظهرها. وحقيقةُ الأمر أن الوزراءَ لم يكونوا أكثر من مطايا، يُمْسك الخلفاء أعنَّتَها، فإذا أرسلوها فانقادت طيِّعة تقبَّلوها، وإذا حَرَنَتْ أو رمحتْ عزلوها أو قتلوها.

د ـ الحجابة[2]

لم يحتجب الخلفاءُ الراشدون عن شعوبهم أدنى احتجاب، بل كانوا يخالطونهم غيرَ متحرِّزين من خطر، ولا مترفّعين عن الرعية، كأن الحكام والمحكومين أسرةٌ واحدة. فلمَّا ائتمر الخوارجُ بعلي ومعاوية وعمرو احترس معاويةُ، فاحتجب، لئلا يصيبَه ما أصابَ عليّاً، كرَّم الله وجهه. وبعد أن آلت الخلافةُ إليه اتَّخذ المقصورة في الجامع، فكان أوَّلَ من ابتدع الاحتجابَ عن الناس حذراً من الأشرار لا ترفعاً عن الأخيار.

فلما دالت دولةُ الأمويين، وصارت الخلافةُ في بني العباس أسرفوا في

(1) العصر العباسيّ الأول / 22.
(2) تاريخ الإسلام 2/ 215.

الاحتجاب، ورفعوا مكانة الحاجب، وعهدوا إليه بإدخال مَنْ يَرَوْن إدخالَه عليهم، وردِّ من يفضِّلون اعتزاله، لكي يفرغوا لشؤون الحكم.

وكان على الحاجب أن يميز السَّراة والأشراف والوجهاء من عامَّة الناس، فيدخل الخاصَّة على الخليفة في زمان ومكان يخصِّصهما لهم الخليفة، ويرجع العامة إلى زمان ومكان آخرين.

ومنزلة الحاجب كانت تعلو وتهبط وفق شخصيته. فإن كان الحاجب على حظٍّ يسيرٍ من العلم لم يكنْ إلَّا حارساً كبيراً يحمي الخليفة بيقظته. وإن كان من أهل الحصافة والثقافة جعلَه الخليفة خازنَ أسراره وناشر أخباره، واستشاره في عظائم الأمور.

ومن أشهر الحُجَّاب في العصر العباسيّ الأوَّل الفضلُ بنُ الربيع الذي أُوتي من الحزم والتدبير ما جعله يبزُّ الوزيرَ، ومن الدهاء والمكر ما أَقْدَرَه على أن يأتي سُلطانَ البرامكة من القواعد، وأن يوغرَ عليهم قلبَ الرشيد، وأن يثيرَ الخلاف بين الأمين والمأمون، فذهبتْ سيئاته بحسناته، وأفسد بعدما أصلح، ولم يتَّصف بما يَحْسُنُ بالحجّاب من صفات، ذكرها البيهقي حينما قال[1]: «قال الواثق لابن أبي دؤاد: مَنْ أوْلى الناس بالحجابة؟ قال: مَوْلى شفيقٌ، يصونُ بطلاقة وجهه مَنْ ولاَّه، ويستعبدُ الناس لمولاه».

هـ ـ الكتابة[2]

إذا كان العصرُ الأموي قد عرف ديوان الرسائل وكتَّابَه، وبرع منهم سالمٌ مولى هشام وتلميذُ سالم عبدُ الحميد، فإن الدولة العربية في العصر العباسي أصبحت أعقد تركيباً من أن يفي بحاجاتها ديوان فيه ثلة من الكتاب الذين أُخذوا بالدربة حتى أتقنوا، أو البلغاء الذين أُوتوا الموهبة فأحسنوا.

(1) تاريخ الإسلام 2/ 215.

(2) انظر «تاريخ الإسلام» 2/ 214 وما بعد، و«الشعراء الكتّاب في العراق» / 58 وما بعد.

لقد اتسعت تبعاتُ الـوزراء، وتعدَّدت أعمالُهم، واحتاجتْ دواوينُهم إلى كَتَبَة، يحملون أعباءَ التدوين، ويصدعون بما يؤمرون من تسجيل الأوامر الصادرة عن الخلفاء والوزراء في دولة آخذة بالتطوّر. وهذا التطور المتعدد الجوانب قضى على الـوزراء بأن يستعينوا بكَتَبَة ذوي مواهب. أبرزُهم كاتب الرسائل، وكاتب الخراج، وكاتب الجند، وكاتب الشرطة، وكاتب القاضي. ولكل كاتب منهم شروط وخصائص.

وربّما كان كاتبُ الرسائل أحوجَ الكتّاب إلى الإتقان والبيان، والإحاطةِ باللغة؛ لأنه يكتب رسائل الخلفاء والوزراء، ويختمُها بخاتم الخليفة، ويذيعُ في الناس ما يصدر عن الدولة من أوامر ومراسيم، فعليه أن يُتقن الإنشاءَ، ويعيد النظر فيما يُمْلَى عليه. وربَّما جلس إلى جانب الخليفة في مجالس القضاء حينما ينظر الخليفة في المظالم، ويقضي فيها، فإن لم يكن نبيهاً دقيق العبارة أعياه نقل ما يسمع.

وكاتبُ الرسائل لسانُ الخليفة ويراعُه، ورسوله غير المرسل إلى الملوك والأمراء والولاة والعمال. فعليه أن يشفع ما ثقِف من اللغة والبيان بما يحتاج إليه عملُه من أدب الخطاب، ورهافةِ الحسّ، ولطافة المجاملة، وحسن التعبير عما يخامر الخليفةَ من خواطر. ولهذا تنافس كتابُ الرسائل في التجويد، وأخذوا أنفسهم بالدربة، وثقَّفوها بسير الملوك، وأخبارِ الدول، حتى برع منهم كتاب أفذاذ.

- في عهد هارون الرشيد برع يحيى بنُ خالد البرمكي، والفضلُ بن الربيع.
- وفي عهد المأمون اشتهر الفضلُ بن سهل، وأخوه الحسن، وأحمد بن يوسف.
- وفي خلافتي المعتصم والواثق لمعَ محمدُ بن عبد الملك الزيات، والحسنُ بن وهب، وأحمد بن المدبر.

والحقُّ أن هؤلاء لم يكونوا كُتَّاب دواوين وموظفين رسميِّين، فحسب. بل كانوا من أركان الدولة، وأصحاب الرأي، ومن خاصَّة الخاصة في مجالس الخلفاء، حتى إن بعضَهم ارتقى من الكتابة والحجابة إلى الإمارة والوزارة، فكان له شأن أيُّ

شأن في سياسة الدولة الداخلية والخارجية، على النحو الذي مرَّ بك في الكلامِ على الحجابة والوزارة.

وأدلُّ ما يدلُّك على صحة ما زعمنا أن المؤرِّخين القدماء حينما تحدَّثوا عمَّا اشترط الخلفاءُ في الوزراء، جعلوا ثقافةَ الكاتب وبلاغتَه أهم السمات التي يجب على الوزير أن يتَّسم بها، فقالوا في صفة الوزير[1]:

«له حفظٌ وبلاغة، وإيجازٌ في العبارة، حَسَنُ التأتِّي في مخاطبة الملوك، لطيفُ التوصُّل إلى نقل طباعه مع الميل إلى الاعتدال. وليكن مشتملاً برداء الصدق والوفاء، معروفاً بصفات الخير من نفسه، منصفاً، متبحِّراً في أنواع العلوم، مالكاً لزمام المنثور والمنظوم، عارفاً بكتابة الإنشاء والترسُّلات...».

فإذا أردت أن تجمل ما فصَّل غيرُك قلت: كانت الكتابة سلَّم الوزارة. وإن آثرت الاعتدال على التفصيل والإجمال قلت[2]: «لقد ارتفعت مكانةُ الكتابة والكتاب في العصر العباسي، وأخذ كثير منهم طريقه إلى الوزارة... ولم تكن الخلفاء تستوزر إلَّا الكامل من كتابها».

و- السياسة الداخلية واصطراع المنتصرين[3]

قد يذهبُ بك الظنُّ إلى أن المنتصرين من أهل البيت، والعباسيين، وأنصارهم من العرب، ومواليهم من الفرس قد اجتمعوا على كلمةٍ سواء. فهذا الاجتماعُ المتوَهَّم يخالفُ طباعَ الثوار، وطبيعة الثورات. لقد استأصل العباسيّون ومَنْ ظاهروهم الأسرة الأموية من الجذور، فقتلوا أحياءَها في الدُّور والقصور، واستخرجوا موتاها من بطون المقابر، ولعنوهم على ظهور المنابر. ولم ينجُ من انتقامهم الضاري غيرُ صقر قريش الذي شهد له أبو جعفر المنصور بالبطولة.

(1) الشعراء الكتّاب / 59.
(2) المرجع السابق/ 58.
(3) انظر «تاريخ الإسلام» 2/ 73 وما بعد.

وبعد أن ألقت الحربُ أوزارَها بدأ الصراع الخفيُّ يفرِّق ثلاثةَ الأحزاب، أو ثلاثَ الجماعات التي اجتمعتْ على كره بني أمية، وفي نفوسها من التباغُض والتحاسد ما يُشْلي بعضَها على بعض، ويجعل صفَّها المرصوص صفوفاً شتى، تُضمر من التناحر أضعافَ ما تُظهر من التآزر. وأغربُ ما في تناحرها المستتر وتآزرها المُعْلَن أنه انتهى إلى هزيمة الحقّ، وانتصار الباطل.

فأهلُ البيت ـ وهم أصحابُ الحق الذين اجتمع الناسُ على نصرتهم ـ كانوا الأخسرين أعمالاً، فلم يظفروا بإمارة ولا وزارة. والفُرس ـ وهم الذين نصروا لحقدِهم على الأمويين ثورة العباسيين ـ فازوا بالمناصب والمكاسب. والعباسيّون ـ وهم الذين حاربوا الأمويين ليردُّوا الخلافة إلى الطالبيين ـ استأثروا بشرافةِ الخلافة، وراحوا يضطهدون أهلَ البيت سرّاً أولَ الأمر، وعلانيةً آخرَه. وإليك تفصيل ما أجملنا:

في كلامنا على الدعوة العباسية ذكرنا أن الدعوة نادت أوَّلَ الأمر بإمامة محمد بن الحنفية أخي الحسن والحسين غير الشقيق. وبعد وفاة محمد سنة 81هـ آلت الزعامةُ إلى ولده أبي هاشم. وذكرنا أيضاً أن أبا هاشم قبل موته سنة 98هـ نقل زعامة الدعوة إلى واحد من حَفَدة عبد الله بن عباس، لكن الدعاة ظلوا ينادون بإمامة الطالبيين لا العباسيين، لكي تلتفَّ حولهم الجموعُ.

فلمَّا انتصرت جيوشُ المسوِّدة سنة 132هـ قتل أبو العباس السفَّاحُ أبا سلمة الخلاَّل لئلا يأخذ البيعة لواحد من أهل البيت، فكان مقتلُه في الحقيقة ضرباً من ضروب الاضطهاد الذي لحق بأهل البيت. ولا تُخطئُ إذا عددْتَ مقتل الخلاّل بداية الاضطهاد العباسيّ للطالبيين، أو الحلقة الأولى من حلقاته السرية، أو الانتقام غير المباشر على سبيل الاحتراز من عدوّ يُخشى بأسُه، لئلا يجهر بحقِّه.

وأمَّا الاضطهادُ المُعْلَنُ فقد تجلَّى في مواقفَ وأحداث كثيرة أبرزُها مصرعُ محمّد النفس الزكية في عهد المنصور. ومحمدٌ هذا واحدٌ من حَفَدة عليٍّ بن أبي طالب كرَّم الله وجهه.

وخلاصةُ مصرعه[1]: «أنه لمّا بدأ الانحلال في دولة بني أمية بالشام اتَّفق رجالٌ من بني هاشم بالمدينة على بيعته سرّاً، وفيهم بعضُ بني العباس. وقيل: كان من دُعاته أبو العباس السفاح وأبو جعفر المنصور... وقامت دولةُ العباسيين، فتخلّف هو وأخوه إبراهيمُ عن الوفود على السفَّاح، ثم على المنصور. ولم يخْفَ على المنصور ما في نفسه، فطلبَهُ وأخاه، فتواريا بالمدينة، فقبض على أبيهما واثني عشر من أقاربهما وعذَّبهم، فماتوا في حَبْسه بالكوفة... وعلم محمدٌ النفسُ الزكية بموت أبيه، فخرج من مخبئه ثائراً... فانتدب المنصورُ لقتاله وليَّ عهده عيسى بن موسى العباسي... فقتله عيسى في المدينة سنة 145هـ، وبعث برأسه إلى المنصور».

وبعد أن قُتل محمدٌ النفسُ الزكية تعاقبت ثوراتُ الطالبيّين[2] على العباسيّين، وكان أكثر هذه الثورات ينتهي بمصارع الطالبيين: ومنهم الحسين بن علي أحد حفداء الحسن سبط رسول الله (ﷺ) الذي قتل في عهد الهادي سنة 169هـ. وثائر آخر، يدعى إدريس بن عبد الله ثار في المغرب الأقصى، ومات مسموماً سنة 177هـ. ويحيى بن عبد الله أخو إدريس، بويع بالإمامة في بلاد الديلم، وقتله الرشيد جوعاً سنة 180هـ بعدما أعطاه الأمان. ومحمد بن جعفر الصادق الذي خرج في عهد المأمون، فقمع المأمون ثورته، وعفا عنه.

إن استعراضَ هذه الأحداث يثبتُ أن أهل البيت لم ينسوا قطُّ حقَّهم في الخلافة. وهَبْهم نسوه أو تناسَوْه، فإن المسلمين عامّةً والفرسَ خاصَّةً كانوا يُجلّونهم غايةَ الإجلال، ويحرِّضونهم على العباسيِّين، لكنهم لم يكونوا يحتملون تبعات الثورات، فيضعفون دونها، ويُسْلمون الأئمة إلى السجن والقتل. فكيف تعلِّل تأييد الفرسِ للعباسيين أوَّلَ الأمر، وللطالبيِّين آخرَه؟

أيد الفرس العباسيين في بداية الثورة لأمور:

أولها أنهم كانوا يذهبون مذهب أبي سلمة الخلال، وهو أن الإمامة للطالبيين،

(1) الأعلام / ترجمة: محمد بن عبد الله بن الحسن (النفس الزكية).

(2) انظر «تاريخ الإسلام» 2/ 101 وما بعد.

وأن العباسيين سوف يعيدون الحق إلى ذويه بعد أن يجتثوا الأمويين من جذورهم.

وثانيها أنهم كانوا يتذمرون من الحكم الأموي، فهم حرب عليه، وظهير لكل من حاربه.

وثالثها أنهم توسّموا في الدعوة العباسية ما يكشف عنهم الظلم، ويرد إليهم بعض ما حرمهم الأمويون.

ولذلك انضوى أبو مسلم تحت ضبن السفاح، وقتل أبا سلمة الخلال لئلا يبايع الخلال أحداً من أهل البيت فيحرم الفرس ما يتوقعون الظفر به من العباسيين.

والرابع أن بين الفرس من ذهب به الطموح القومي مذهباً غير واقعي؛ إذ توهم أن انتصار السفاح بسواعد الفرس سوف يبعث ما انطوى من أمجاد الأكاسرة، كأن المعركة بين العباسيين والأمويين معركة بين الفرس والعرب، لا نزاع بين أسرتين من قريش.

ثم انقلب الفرس على العباسيين بعد أن خابت آمالهم لأمور:

أوَّلُها أن العباسيِّين لم ينوِّلوا الفرس كلَّ ما كانوا يطمحون إليه.

وثانيها أنَّ الوزارة ـ وهي أعلى المناصب التي ارتقاها الفرسُ ـ كانت مَرْكباً قلقِاً، وموطئاً زلقاً، ما تربَّع عليه فارسيٌّ، من أبي سلمة وأبي مسلم إلى يحيى وجعفر ولدي خالد البرمكي، إلَّا زلَّت قدماه، أو طار السيف برأسه.

وثالثها أن الفرس ورثوا عن الأكاسرة عقيدةً يعارضها العباسيون، وهي أن الخلافة الإسلامية كالملكية الكسروية، كلتاهما حقٌّ إلهي، يجبُ بقاؤه في الأسرة النبويَّة كما كان في الأسرة الساسانية.

وحينما رفض العباسيون ردَّ الخلافة إلى الطالبيِّين أصبحوا مغتصبين كالأمويّين؛ لأنهم نزعوا الإمامة من أهل البيت. ولهذا شهد العصر العباسي حركات متأثرة بهذه العقيدة، ومنها[1]:

(1) انظر «تاريخ الإسلام» 2/ 88 وما بعد.

الرَّاوندية: صاحبُها متمرّدٌ فارسي من راوند قربَ أصبهان. زعم أن الروح التي كانت في عيسى بن مريم حَلَّت في علي بن أبي طالب، ثم انتقلت منه إلى الأئمة، فقاومه أبو جعفر المنصور وسحق حركته.

المُقَنَّعية: تُنسب إلى رجل من خراسان قبيح الوجه، أخفى قُبْحه بقناع من ذهب، وزعم أن روحَ الله حلَّت في آدم، ثم تناقلها الأنبياءُ قبل أن تَحلَّ في عليّ بن أبي طالب، ومن علي انتقلت إلى الأئمة فأبي مسلم الخراساني. ثم حلَّتْ فيه. وهذه الروح خوّلته حقَّ التشريع، فأسقط الفروض وأباحَ الفواحش، وتحصَّن بقلعة (كش) قرب قزوين. فلمّا حاصره جيش الخليفة[1] سنة 169هـ شرب السمَّ وسقاه مَنْ معه، فهلكوا، وبقيت من عقيدته بقية، تمثلها المارقون اللاحقون.

الخُرَّمية: تُنسب إلى خرما امرأة مزدك، وصاحبُها بابك الخرميّ الذي ادّعى الألوهية في خلافة المأمون، واستعان على العباسيين بملك إرمينية وإمبراطور بيزنطة، وقتله المعتصم.

المازيارية: هي حركة فارسية أخرى، تنسب إلى المازيار أحدِ القادة الذين جعلهم المأمونُ موضعَ ثقته، لكنه انقلب على الخلافة، وانضمَّ إلى بابك الخرمي، فقتله المعتصم.

الإفشينية: هي شقيقةُ المازيارية، تنسبُ إلى قائد من قادة المعتصم اسمه الإفشين، اتصل بالمازيار وبابك لضرب الخلافة العباسية. فقتله المعتصم. حلّل د. حسن إبراهيم حسن هذه الحركات الثلاث، وما سبقها ولحقها من حركات التمرُّد، فقال[2]:

«انتهز المازيار فرصة انشغال الدولة العباسية بحرب بابك، فاتَّصل به وبالإفشين سرّاً، وعمل ثلاثتُهم على مَحْو الإسلام من بلادهم، والتخلُّص من

(1) المهدي.
(2) تاريخ الإسلام 2/ 94.

حكم العرب. فهذه الثورةُ وأمثالها كانت في الواقع ثورة دينية سياسية معاً، يُراد بها الاستقلالُ عن الدولة العباسية. وهي في الوقت نفسه حركةٌ شعوبيةٌ تعملُ على حطِّ شأن العرب وإزالةِ دينهم ودولتهم».

الزندقة: لم ترتبط الزندقة بمارقٍ دعا إليها، أو بعقيدةٍ تميزها من سواها. فقد أُطلقت على إنكار وجود الله مرةً، وعلى الإشراك به ثانيةً، وعلى النفاق ثالثةً، وعلى من يُبطنون المانوية والثنوية رابعةً، وعلى من يجهرُ بآراء زرادشت خامسةً، وعلى من يُسرف في المجون والفسوق بصورة عامة.

والخلفاء العباسيون قاوموا الزندقة وأربابَها، فالمهديُّ كان يقتلُ مَنْ يُرْمَى بها، والهادي اشتدَّ على مَنْ يدينون بها، والرشيدُ ندب رجلاً يناقش مَنْ يُتَّهمون بها قبل أن يُعاقبهم. وقد لاحظ المؤرخون، وهم يسردون أخبار هذه الحركات المارقة، أن الكثرة الكاثرة من قادتها وأتباعها خاصة، ومن الزنادقة عامة كانوا من الموالي المتأثرين بالمانوية، أو ممن كرهوا العرب، وكادوا لهم، وتسلَّلوا إلى الإسلام لكي يدمروه، مع أن كثيراً منهم وصلوا إلى ما وصل إليه البرامكة من سلطان وثراء، لكنهم ظلّوا ينطوون على غلّ ناغر. قال ابن النديم[1]: «إن أكثر البرامكة كانوا زنادقة، حتى قيل: إن ذلك كان من أهمّ أسباب نكبتهم». واتهم البغدادي البرامكة بالميل إلى مذاهب المجوس.

فما أصل البرامكة ؟ وما موضعهم من الخلافة العباسية ومن اصطراع العرب والفرس؟ ولماذا نكبهم الرشيد بعدما قربهم؟

ز- الرشيد والبرامكة

ذكر الزركليُّ أن البرامكة ينتمون إلى «بَرْمَك بن جاماس بن يشتاسف، وكان من مجوس بَلْخ. تقلَّد ابنُه خالد [ت:163هـ] قسمةَ الغنائم بين الجند في عسكر قُحطبة بن شبيب بخراسان... وجعل إليه السفاحُ ديوانَ الخراج، وديوان الجند بعد

(1) تاريخ الإسلام 2/ 98.

ذلك... وأقرَّه المنصور نحو سنة، ثم صرفه عن الديوان، وقلَّده بلاد فارس، ثم عزله ونكبه. ولمَّا ولي المهدي أعاده إلى إمارة فارس، ووجّهه مع ابنه هارون الرشيد في صائفة سنة 163هـ. ومات بعدها».

فخالد، كما رأيت، تقلَّد أكثر من منصب، وداخل أكثر من خليفة. وولدُه يحيى بن خالد ـ كما يقول الزركلي ـ: «مؤدِّب الرشيد العباسي ومعلِّمه ومربّيه، رضع الرشيدُ من زوجة يحيى مع ابنها الفضل» وجعفرُ بن يحيى بن خالد البرمكي: «استوزره هارون الرشيد، مُلقياً إليه أزِمَّةَ الملك، وكان يدعوه أخي، فانقادتْ له الدولة، يحكم ما يشاء، فلا تُرَدُّ أحكامُه». والفضلُ بن يحيى أخو جعفر «استوزره الرشيدُ مدة قصيرة، ثم ولاّه خراسان سنة 178هـ، فحسُنتْ سيرته، وأقام إلى أن فتك الرشيد بالبرامكة».

وخلاصة الفتك بالبرامكة أن الرشيد استصفى أموالهم، وصادر ضياعَهم بعدما أصبحوا أوسعَ ثراء من الخلفاء، لكثرة ما احتجنوا من أموال الدولة، ثم قتل جعفراً سنة 187هـ، وقبضَ على يحيى وسجنه في الرقة حتى مات سنة 190هـ، وعلى الفضل، وسجنه في الرقة أيضاً، حتى مات سنة 193هـ.

وذهب المؤرخون في تعليل ما عاقب به الرشيدُ البرامكة مذاهبَ، يلامس بعضُها ظاهرَ الصراع، ويغوص بعضُها إلى جوهره، ومن أهـمِّ الأسباب التي ذكروها[1]:

- تودُّدُ جعفر البرمكي إلى العبَّاسة أخت الرشيد.
- استئثار البرامكة بالسلطان، واحتجانهم أموالَ الدولة.
- اغترارُهم بمناصبهم وإدلالُهم بها حتى على الخليفة، وهذا السلوكُ لا تطيقه الملوك.

---

(1) المرجع السابق 2/ 137 وما بعد.

- نزوعهم الخفيُّ إلى أهل البيت، والدليلُ على ذلك أن جعفراً البرمكيَّ أطلق من سجن الرشيد يحيى بن عبد الله العلوي.
- غضبُ زبيدة زوجة الرشيد وأمِّ الأمين على يحيى البرمكيّ؛ لأنه حرَّض الرشيد على أن يولّي المأمون عهده.
- سخط الرشيد على البرامكة؛ لأنهم ظاهروا عبدَ الملك بن صالح العباسيّ، وكان يدعو إلى نفسه بالزعامة.
- إيغارُ الفضلِ بن الربيع قلبَ الرشيد على البرامكة بعد أن تفاقم خطرهم، وعظم أمرهم.

إن سبعة الأسباب السابقة ليست عند التحقيق أكثر من أعراضٍ لمرض، أو وسائل لغرض. أمَّا المرضُ فهو حقد الشعوبية الذي شخَّصه الجاحظ في كتاب العصا[1]. وأمَّا الغرضُ فهو القضاء على دولة العباسيين.

فتودُّدُ جعفر البرمكيّ الفارسيّ إلى العبَّاسة الهاشمية ـ وهو فريةٌ مختلقة عند ابن خلدون ـ تعبيرٌ عن تطلُّع البرامكة إلى مصاهرة الخليفة لكي يرسّخوا جذورهم في دولة الرشيد. واستئثارُ البرامكة بالمال والسلطان يُفْصح عن طموحهم إلى استرداد المجد الفارسيّ، ولا ينفي هذا الطموحَ ما أجمع عليه المؤرِّخون من كرم البرامكة، فكرمُهم يسيرٌ مبذول من كثير مخزون جُمع من غلال الدولة، ولم يُؤْتَ به من تراث برمك، وإعطاؤُه مَنْ يَسْتحقُّه ومن لا يستحقّه تودُّدٌ للناس، واصطناعٌ للأتباع. لا كرمٌ في الطباع.

ونزوعُهم إلى أهل البيت يرمي إلى تمزيق الصفِّ العربي، وضرب الهاشميين بعضِهم ببعض. وتحريض يحيى البرمكيّ للرشيد على أن يولِّيَ المأمونَ مع الأمين أو

(1) البيان والتبيين 3/ 5 وما بعد «والشعوبية: نسبة غير قياسية إلى «الشعوب» وهم فريق من الناس لا يرون للعرب فضلاً على غيرهم، بل يبالغون في ذلك فيذهبون إلى تنقصهم والحطّ من قدرهم، حتى ألفوا الكتب في ذلك» كذا قال الأستاذ عبد السلام هارون في تعريفها.

بدلاً منه يعني أن يقاتلَ العربُ العربَ، وأن يظاهر الفرسُ أحدَ الفريقين على الآخر لإضعافهما معاً. وتأييدُ البرامكة لعبد الملك العباسيّ مَغْزاهُ تقسيمُ الأسرة العباسية أسرتين، يُشْلي الفرسُ إحداهما على الأخرى، والغايةُ المتوخَّاةُ من الأسباب الذي ذكرناها والأسبابِ التي لم نذكرها لا تختلفُ عن غايات الراوندية، والمقنعية، والخرمية، وغيرها من الدعوات المتزندقة، وهي تدميرُ الدولةِ العربية الإسلامية: عقيدةً وشريعةً، وخلافةً وثقافة، وقيماً ومُثلاً.

ح ـ فتنة الأمين والمأمون[1]

قبل أن ينكب الرشيدُ البرامكةَ كان الفضلُ بن يحيى البرمكيُّ قد نكب العربَ عامّةً والأسرةَ العباسيةَ خاصّةً بالإعداد لفتنة أدهى ممَّا أصاب الأسرة البرمكية. وقبل أن يقتلَ الرشيدُ جعفراً كان الفضل أخو جعفر قد هيّأَ الأسباب لقتل الأمين بن الرشيد، فكأنه أخذَ بثأر البرامكة من الرشيد قبل أن يثأر الرشيد من البرامكة. فما أحداث هذه الفتنة المُهلكة؟ وماذا نجم عنها؟

زيَّن الفضلُ بن يحيى البرمكيُّ لهارون الرشيد أن يولِّيَ ابنَه محمداً الأمين عهده، وأخذَ على نفسه موثقاً أن يأخذ له البيعةَ من أهل خراسان، فبايعوه، ثم ألحق بملكه العراق والشامَ سنة 175هـ. فظن أكثر العرب أن هذه البيعة رجَّحت كفَّة العرب؛ لأن الأمينَ ابنُ زبيدة العربية العباسية الهاشمية، والهاشميّون ـ ومنهم أهل البيت ـ يفضِّلون الأمين على أخيه المأمون لأن أمَّ المأمون أمّ ولد خراسانية.

وذهب بعضُ العرب إلى أن تولية الأمين ـ وهو أصغرُ سنّاً من المأمون ودونه خبرةً ـ إضعافٌ للخلافة. وأحسَّ الرشيدُ أنه أخطأَ إذْ آثر المفضولَ على الفاضل، فالمأمون بإجماع العرب والفرس كان معروفاً برجاحة العقل، واستقامة السلوك، وحصافة النظر، وحسن التدبير. فهل ينزع الرشيدُ ولايةَ العهد من الأمين فيغضب كلَّ الهاشميين، ويولّي المأمونَ، فيرضي كلَّ الفرس، ومنهم البرامكة؟

(1) تاريخ الإسلام 2/ 144 وما بعد.

حلَّ الرشيد المشكل بمشكلٍ آخر؛ إذْ ولَّى ولدَه الأكبرَ عبد الله المأمون حكم همذان إلى آخر المشرق، ولم ينزع البيعةَ من الأمين؛ أي: أدخل أسدين في أجمة. ثم أدرك أنه صحَّح الخطأَ بخطأ، فولَّى ابنه الثالث ـ واسمُه القاسم ـ حكمَ الجزيرة والثغور والعواصم، ولقَّبه المؤتمن. وهكذا أصبحت الدولة الواحدة الكبرى ثلاث دول صغرى.

بعد موت الرشيد وقع المتوقَّعُ، إذْ قرَّر الأمينُ أن يخلع أخاه المأمونَ، وأن يبايعَ لابنه موسى ـ ولقبه الناطق بالحقّ ـ فأرسل إلى المأمون يستقدمُه من خراسان ليخلعَ نفسه، ويبايع الناطقَ بالحقّ. ونحن لا نُنكر جدارةَ المأمون بالخلافة ورجحانه على الأمين، غيرَ أننا نستنكرُ ما آل إليه الخلاف بين الأخوين، والكيد الفارسي الذي بدأ يحرِّك الأحداث، أو يكمِّل ما بدأه الفضل البرمكي.

إن قرار الأمين أغضبَ كلَّ الفرس؛ لأنه ينتزعُ ما اغتصبوا من سلطة، وما يتوقَّعون أن يغتصبوا إذا آلت الخلافة إلى المأمون. وأغضبَ بعضَ العرب لأنهم حملوه على العقوق، وعلى نقض ما عقد الرشيد قبل موته.

ثم بدأت رياحُ الشرق تحمل سحب الفتنة من خراسان إلى العراق، فبعد أن كاد المأمون يصدعُ بما أمره به الأمينُ عارضه وزيرُه الفضلُ بن سهل ـ وهو مجوسيٌّ من سرخس أسلم على يد المأمون ـ وثناه عمَّا اعتزم ومنَّاه الأماني، ووعده أن تكون له الخلافةُ خالصة، لا يشركه فيها أحدٌ من إخوته أو عترته.

راح الفضلُ بن سهل يؤرِّج نار الفتنة، ويُعدُّ العدة لمحاربة الأمين، فاعتقل أنصاره، وضبط الثغور، وأحسن إلى أهل خراسان، فجعلهم صفّاً فارسيّاً مرصوصاً وراء المأمون، لكي يحارب بهم شتاتَ الصفِّ العربي المدافع عن الأمين. وربَّما كان تفرُّق الصف العربي ناجماً عن مكيدة كادَها ابنُ سهل، غير أن العامل الأكبر الذي مزَّق هذا الصفَّ هو خروجُ الحسن بن علي بن عيسى على الأمين، وانشطارُ الجمع العربي شطرين يحتربان: شطراً يناصر الأمين، وشطراً يناصر الحسن.

حاصر قادة المأمون ـ وهم طاهرُ بن الحسين، وهرثمة بن أعين، وزهيرُ بن

المسيب ـ مدينةَ بغداد، وراحوا يقاتلون فلولَ المدافعين عن الأمين حتى أنهكوها، وقتلوا الأمين سنة 198هـ، وبمقتله انتهت الفتنة وتربَّع المأمون على عرش الرشيد، وتربَّع عليه معه دهاقينُ خراسان، فكان انتصارُه على أخيه انتصاراً للفرس على العرب، وبعثاً لبرامكة جُدُد يُحيطون بالخليفة.

والإنصاف يقضي بأن نُلقي شطراً من تبعة هذه الفتنة على الرشيد نفسه؛ لأنه قدَّم المفضول على الفاضل، ومزَّق دولته بيده، بتوليته كلَّ ولدِه. ولأنه لم يبصرْ ما وراء النصح الذي نصح له به الفضلُ بن يحيى البرمكي من كيد يكاد للعرب عامّةً لا للعباسيين خاصّةً. إذْ لا يُعقل أن يفضل الفضلُ الفارسيُّ الأمينَ بن زبيدة الهاشمية على المأمون الفارسيِّ الأم، إلَّا إذا كان وراء الأكمة ما وراءها.

لو كان الرشيدُ كامل الرشاد لأدرك أنه لا يجتمعُ أسدان في أجمة، فكيف جمع ثلاثة؟ ولو كان رشيداً كامل الرشاد لأدرك أيضاً أن خطر البرامكة لم يَزُلْ بزوالهم، بل استمرَّ على نحوٍ أخطر بما دبَّروا، فأصلح ما أفسدوا على ضوء ما أخبره به التاريخ من اصطراع أولياءِ العهود، فألغى ما عقد، ووحَّد ما بدَّد.

وأمَّا الشطرُ الثاني من التبعة فيُلقَى على الفضليْن الفارسيين اللذين أتقنا فَنَّ الكيد، وأحكما على عنق الخلافة القيد، وهما الفضلُ بن يحيى البرمكيّ الذي نصبَ الشرك للرشيد، والفضلُ بن سهل الذي حمل المأمون على أن يتصيَّد بهذا الشرك أخاه الأمين.

ط ـ المأمون وعلي الرّضا[1]

أجمع المؤرخون على أن المأمون تشيَّعَ، وهو في خراسان، وعلى أنه بعد انتصاره على أخيه الأمين ولَّى عهده الإمـامَ علياً الرضا، وهو ابنُ الإمام موسى الكاظم، والإمامُ الثامن من أئمة الاثني عشرية، وزوَّجه ابنته أم حبيب، حتى خُيل

(1) تاريخ الإسلام 2/ 150 وما بعد.

إلى المسلمين أن الخلافة صائرةٌ إلى أهل البيت. لكن إجماع المؤرخين على تشيُّع المأمون لا ينفي اختلافهم في تفسيره.

زعم قومٌ أن تشيعه ناجمٌ عن إيمان عميق بحبِّ الأسرة النبوية، وبحقِّها في الخلافة. وذهب قوم إلى أن تشيعه مغامرة سياسية، لا عقيدةٌ دينية، وأنه أراد به أن يجتذبَ الفرس الناقمين على كلِّ من ينازع الطالبيين حقَّهم في الخلافة، وأن وراء البيعة لعليّ الرضا تحريضاً فارسياً، صدر عن الفضل بن سهل نفسه.

لقد أسخط هذا المسلكُ الذي سلكه المأمون العربَ عامّةً، والعباسيين خاصّةً، ومنصوراً وإبراهيم ولدي الخليفة المهدي بصورة أخصّ. ولم يكن سخطُهم ناجماً عن كره الطالبيين، وإنما كان ناجماً عمَّا كانوا يخشونه من طغيان الصبغة الفارسية على الدولة العباسية.

ويُخيَّلُ إلينا أن تشيع المأمون بدأ دينيّاً خالصاً، انبعث من حبّ صادق لأهل البيت، وللأسرة النبوية. فلمّا آلت إليه الخلافة تحوَّل إلى تشيع سياسي، يتأثر بالأحداث والمواقف، ويقوى أو يضعف وفق الأهواء والمصالح، وأن المأمون مرَّ بمثل التجربة التي مرَّ بها أبوه الرشيد في علاقته بالفرس؛ إذْ قرَّبهم أولَ الأمر وسخط عليهم آخره. وخلاصةُ هذه التجربة أن تشيع المأمون في بدايته كان رديفاً لتقريبه الفرس، وتكملةً لمسايرته الفضل بن سهل، وأن تنكُّره للتشيع رافق سخطه على الصبغة الفارسية التي حاول الفضلُ بن سهل أن يصبغ بها دولة بني العباس، فهو لم ينقلبْ على الشيعة لأن قلبه كره الطالبيين، بل لأن عقله بصَّره بخطر الشعوبية المستترة، فانقلب على التشيُّع الذي ظاهره الفرس ليردَّ إلى الدولة العباسية صبغتها العربية.

وأدلُّ ما يدلُّك على ما نزعم أن المأمون لما أحسَّ الخطر المحدق بالخلافة دسَّ لقتل الفضل بن سهل جماعةً أجهزوا عليه وهو في الحمَّام سنة 202هـ. ثم قتل عليّاً الرضا بالسمّ سنة 203هـ، ورجع عن التشيع ولبسِ السواد. ثم قمع سنة 207هـ ثورةً شيعية ثارها في اليمن أحدُ الطالبيين المتحدِّرين من حفدة علي بن أبي طالب يسمّى عبد الرحمن بن أحمد، ومنع الطالبيين أن يدخلوا عليه، ويخالطوه.

ي- من الفرس إلى الترك[1]

توفّي المأمون سنة 218هـ، ولمَّا يزلْ للفرس سواعدُ ممتدَّةٌ في كلِّ جانب من جوانب الحياة السياسية والإدارية. وتولَّى الخلافةَ بعده المعتصمُ، فعزمَ على أن يغيِّرَ سياسةَ الدولة، ويخلِّصها من نفوذ الفرس، وأن يقطع سواعدهم القوية بسواعد فتية أقوى منها، فاستقدم فتيانَ الأتراك، وربَّاهم تربيةً عسكرية صارمة، وتخيَّر منهم حراسه، ونشَّأهم على دين الإسلام وآدابِ العرب، حتى نبغ منهم قادة أكفاء، نهضوا بما كان ينهضُ به كبار الفرس في عهد المأمون. لكن كبراءهم الذين انغمسوا في الترف والسرف أخذوا يتحوّلون من قادة ينصرون الخليفة إلى مرتزقة، دأبُهم الرتعُ والجمع.

وأسوأُ ما ساءَ الناسَ منهم أنَّ كبراءهم تركوا الأقاليم التي ولاّهم المعتصم إدارتها، وأطلق أيديهم في جبايتها وأنابوا مَنْ يديرها ويجبيها، ورجعوا إلى حواضر العراق، ليرتعوا ويفسقوا في البصرة وبغداد وسامراء، ويجوروا على أهل المدن كما يجور نوّابُهم على أهل القرى.

ولو اكتفى المعتصمُ بإحلال الترك محلَّ الفرس، لالتمس له التاريخُ من مفاسد الفرس عذراً، لكنَّه أمعن في تقريب الترك وإبعاد العرب، حتى أقصى أشرافَ قومه عن مناصب الدولة، وعن ديواني الجند والعطاء، فأثار عليه أقربَ الناس إليه، ومنهم[2] العباس ابنُ أخيه المأمون الذي حرّضه عجيف بن عنبسة سنة 223هـ على الائتمار بالمعتصم واغتياله، وأَخْذِ البيعة لنفسه، لكن أمر الائتمار فضح، وقتل العباس عطشاً.

تُوفي المعتصمُ سنة 227هـ، وأورثَ الواثقَ دولةً يسيطر عليها التُّرك، وخلافةً لا سلطان لها على الأقاليم. فكان عليه إمَّا أن ينتزع حاضرة الخلافة من براثن

(1) المرجع السابق 2/ 157 وما بعد.
(2) البداية والنهاية 10/ 288 (أحداث سنة / 223هـ).

الأتراك، وأقاليمَها من المغامرين الطامحين إلى الاستقلال والانفصال، وإمَّا أن يُذْعن لقوَّاد الأتراك في العراق، وللنزعات الانفصالية التي بدأت تظهر في أطراف الدولة، وتتمخض مع مرور الأيام عن دويلات ضعيفة الارتباط بحاضرة الخلافة كالدولتين الصفارية والسامانية في الشرق، والدولتين الأغلبية والفاطمية في الغرب.

وعلَّة ذلك كلِّه خَوْفُ الخلفاء من الأقرباء، والاستقواءُ بالغرباء.

ك ـ ثورات متفرقات[1]

أنهك الأمويون الخوارج، وأورثوهم العباسيين أشتاتاً، لا تجمعهم جامعةٌ، ولا تستقرُّ بهم أرض. وعلى تشتُّتهم فإنهم ظلُّوا يثورون فيُقْمَعون، ثم يعودون فيُحْصَدون، حتى ذهبت ريحُهم، ولم يبق منهم نهايةَ العصر العباسي الأول إلَّا شراذمُ أيأسها القهر، وأذلها الفقر.

في بداية العصر العباسي الأول ثار الجُلندي في عمان، فجرَّد له أبو العباس السفاح جيشاً قضى على ثورته. وفي خلافة المنصور ثار ملبّد بن حرملة الشيباني بالجزيرة، والخوارج الإباضية في تونس فقضت عليهم جيوش الخلافة. وفي عهد الرشيد ثار الوليد بن طريف الشيباني في الجزيرة وامتدت ثورته إلى إرمينية، فأنفذ إليه الخليفة جيشاً يقوده يزيد بن مزيد، فمحقه محقاً، وتتابع تمرد الخوارج هنا وهناك، لكنهم لم يكونوا أكثر من عصائب امتهنت الحرابة، بلا فكر تدعو إليه، ولا شعر جزل يعبّر عن أهدافها في الحياة.

وشهدت بلاد الشام حركات ثورية أخرى، أشعلها نـزوعُ العباسيين إلى

(1) انظر «الحياة السياسية وأهم مظاهر الحضارة في بلاد الشام» / 54 وما بعد، و«العصر العباسيّ الأول» / 32 وما بعد، و«ضحى الإسلام» / 728، و«تاريخ الإسلام» 2/ 162 وما بعد، و«الدولة العباسيّة» / 170، و«الأعلام» 2/ 337ـ3/ 12.

الفرس، وقادها زعماء كان لهم في العصر الأمويّ شأن، ومنهم حبيبُ بن مرَّة المرّيّ في حوران، وأبو الورد الكلابيّ في قنسرين وحلب، وإسحاق بن مسلم العقيليّ في الجزيرة.

وأخطر هذه الحركات خروجُ المردة أو الجراجمة سنة 135هـ في جبال لبنان، وتلقّيهم مساعدةَ بيزنطة من البحر، حتى اضطر أبو جعفر المنصور إلى أن يحاربهم بطريقتين: أولاهما مهاجمةُ المردة في معاقلهم، والثانيةُ نقل بعض القبائل العربية إلى جبالهم، وإسكانها قرى تحاذي القرى المتمرّدة، لمراقبتها ومحاربتها وصدّ خطرها عن مدن الشام الآمنة.

ولم يكن الشمال الإفريقي أطوعَ من الشام والجزيرة وآمَـنَ، بل كان أشدَّ عصياناً، وأعنف تمرداً. قال ميور: «إن إفريقية كادت تخرجُ عن طاعة العباسيين في معظم عهد المنصور، وإن العرب والبربر النازلين فيها مالوا إلى مبادئ الخوارج، وخلعوا طاعة العباسيين الذين أخذوا يرسلون الجيوش تلو الجيوش لإخضاعهم لكن دون جدوى». وبعد أن استقرَّ مُلْكُ المنصور انقلب العصيان طاعةً، وأخمدت جيوشُ العباسيين ثورات البربر والعرب، قال ميور: «إن أبا جعفر لمَّا تخلَّصَ من خصومه الآخرين أصبحَ من القوة بحيث استطاع أن يرسلَ إلى بلاد المغرب جيشاً جرّاراً، أقرَّ الأمن في جميع أرجاء هذه البلاد حيناً من الدهر، لكنه كان بين الخوارج والجنود العباسيّين من لدن قُتل عمر بن حفص إلى انقضاء أمرهم ثلاث مئة وخمسٌ وسبعون وقعة».

وأخطرُ ما آلت إليه ثـورات الخوارج والبربر في الشمال الإفريقي ميلُ الخوارج على الدولة إلى الانفصال والاستقلال، وإنشاءُ دويلات لا ترتبطُ إلَّا ارتباطاً واهياً بالخلافة العباسية. من هذه الدويلات ولايةُ تاهرت التي أسَّسها عبدُ الرحمن بن رستم بمساعدة الإباضيِّين بين سنة 137هـ وسنة 297هـ. وولايةُ سجلماسة التي أنشأها بنو مدرار بمساعدة الصفرية الزناتيين، وعاشت تسعين سنة من سنة 167هـ إلى سنة 257هـ.

وأغربُ ما يستغرب المؤرِّخ أن تنشب ثورةٌ مروعة في عقر الدار العباسية، فتقطع الطرق، وتغزو المدن، وتنهبُ الغِلال، ويمتدُّ بها العمر بضعَ عشْرةَ سنةً، قبل أن تتمكَّن الدولةُ من إخمادها، واجتثاث أجنادها وقوادها.

في فترة الفتنة التي عصفتْ بالدولة العباسية إثر الخلاف بين الأمين والمأمون ثار الزُّطُّ في دساكر البصرة وأرباضها. والزُّطُّ ـ والقولُ لابن خلدون ـ «قومٌ من أخلاط الناس، غلبوا على طريق البصرة، وعاثوا فيها، وأفسدوا البلاد». فلمَّا خلصت الخلافة للمأمون أرسل إليهم جيشاً، يقوده عيسى بن يزيد الجلودي سنة 205هـ، فتفرقوا، ثم ثاروا سنة 206هـ، وتمادَوْا في ضلالهم القديم نهباً وقتلاً وحِرابةً، واستمرَّ مَريرُهم وعظم خطرهم حتى أصبحوا قرحةً لا تندمل في كشح الدولةِ العباسية، ولم يقض عليهم إلَّا المعتصمُ، حينما ضربهم بقائده عجيفِ بن عنبسة سنة 219هـ، فجمعهم من مناقع البصرة، وفرَّقهم في خانقين وعين زربة.

وخلاصةُ القول في سياسة العباسيين الداخلية أنها طَوالَ الدور الأول لم تكن أحسنَ حالاً من سياسة الأمويين، وأن الخلفاء التسعةَ من السفاح إلى المعتصم كانوا يوجّهون القسم الأعظم من جيوشهم إلى إخماد الفتن، ومحاربة الخوارج، وأن الثورات انتشرت في كلِّ إقليم من أقاليم الشرق والغرب، وأن كثيراً منها نجم عن حرص العباسيِّين على التفرُّد بالسلطة، واعتمادهم على الفرس أوَّلَ الأمر، وعلى الترك آخرَه.

ويخيَّلُ إلينا أنهم لو كانوا قد اتَّعظوا بالأمويين لقرَّبوا العرب، ولم يُبْعدوا الموالي، فجعلوا الوزارة في أيدي العرب، والإدارة في أيدي الفرس، ولم يجتلبوا الترك إلى العراق، ليصححوا خطأ بخطأ، ويرقعوا خرقاً بخرق، فشق عليهم التصحيح، وتعذّر الرقع.

(2) السياسة الخارجية

انتصبت أمام جيوش الفتوح الأموية ثلاثةُ أسداد عرقلتْ تقدُّمَها، وأوقفتْها خلف قمم وعرة، وأسوار شامخة، شقَّ عليها اجتيازُها، والانسياحُ فيما وراءها:

في الشرق شمختْ أمامها جبالُ الهيمالايا، فردَّتها عن التوغُّل في الهند والصين. وفي الشمال أغلقت أسوارُ القسطنطينية دونها أبوابَ أوربا الشرقية، فلم تقْوَ على اختراقها. وفي الغرب اخترق عبدُ الرحمن بنُ عبد الله الغافقي جبالَ البرانس، لكنّه استشهد في قلب فرنسا سنة 114هـ. وبعد استشهاده احتمت أوربا الغربية بهذه الجبال من خيول العرب وسيوفهم. ولم يخطر للعرب أن يقتحموها كرّةً أخرى، لاحترابهم واقتتالهم، وانشغالهم في تنازع المناصب.

وحينما ورث العباسيون دولـةَ الأمويين كان عليهم أن يُقيموا علاقاتهم الخارجيةَ على ثلاث جهات، تمتدُّ فيما وراء هذه الأسداد، فكيف كانت علاقاتهم بجيرانهم؟ وما السياسة التي اتّبعوها في كلّ جهة ومع كلّ دولة من هذه الجبهات الثلاث في الحرب والسلم على السواء؟

أ- بين العباسيين والبيزنطيين[1]

لم يعرف تاريخُ العرب جبهةً اجتاز ميادينَها من الجيوش، وجرى فيها من الحروب، وأُريق في سوحها من الدماء مثلَ الجبهة الممتدَّة من جبال طوروس جنوباً إلى أسوار القسطنطينية شمالاً. ولم يعرف التاريخ كذلك أرضاً وقع فوقها من الكرِّ والفرِّ، ومن الهزيمة والنصر كهذه الأرض؛ لأنَّها كانت قبلَ الإسلام حلبة الصراع بين الروم والفرس، وبقيتْ بعد ظهور الإسلام حلبةَ الصراع بين الشرق العربيّ المسلم، والغرب الأوربيّ المتنصّر.

خُيِّل إلى الراشدين والأمويين أن هذه الأرض جسرٌ يعبرونه لما وراءه، أو عتبة

(1) انظر «تاريخ الإسلام» 2/ 197 وما بعد، و«الكامل في التاريخ» أحداث سنوات / 138ـ139ـ159ـ161ـ162ـ163ـ165ـ181ـ187ـ193ـ194ـ218/ هـ.

ينقضُّون منها على ما بعدها، وأنهم متى فتحوا القسطنطينية انفتحتْ أمامهم أبوابُ أوربا كلّها حتى مغرب الشمس، فجازوا البرّ والبحر ثلاث مرات إلى هذه العتبة في عهود عثمان ومعاوية وسليمان بن عبد الملك، وساوروا سور القسطنطينية ﴿فَما اسْطاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَما اسْتَطاعُوا لَهُ نَقْباً﴾ [الكهف: 18/ 97]. لكن مطامحهم بعد أن ارتدّوا ظلَّت تراودهم طوال العصر الأموي، ولم تضعف إلَّا حينما اقتتلوا أواخرَ هذا العصر، فاستنفد الاقتتالُ قواهم، وأطمعَ فيهم قسطنطينَ الرابع إمبراطورَ بيزنطة، فغزاهم قبل أن يغزوه.

وحينما آلت الخلافةُ إلى العباسيين أصبح الصراع بينهم وبين البيزنطيين غزوات مباغتة؛ إذْ ينقضُّ العرب على الروم، والروم على العرب، لتخريب الحصون، وإحراق الثغور، والفتك بالمرابِطين في القلاع والمدن، لا للفتح وضمّ الأرض، أو للأخذ بالثأر، لا للاستقرار بعد النصر.

ولاقتصار العباسيين على هذا الضرب من الحرب علَّتان: أولاهما أنَّ عرب الشام ظلّوا يوالون بني أمية، وينقمون على العباسيين إيثارَ العراق على الشام، والفرسَ على العرب. والثانيةُ أن بني العباس لم يبنوا أساطيل حربية، لكي يظاهروا كتائب البرّ بسفائن البحر. ولهذا لم ينجم عن حروبهم الطويلة في هذه الجبهة العريضة امتداد في الأرض، أو انتشار للإسلام، أو سيطرة على طرق التجارة.

ونجمَ عن هذه الحروب شيءٌ آخرُ، وهو أن سياسةَ العباسيين الخارجية كانت تتأثر قوةً وضعفاً بما كان يجري في جبهة الروم. فإذا انهزم العربُ طمع فيهم ملوكُ الأرض وناجزوهم. وإذا انتصروا هابوهم، وأخذوا يترضَّوْنهم بالرسل والهدايا والجزية. وحسبُنا أن نذكر ههنا غزوةً مظفرة واحدة، وما نجم عنها، لكي ندرك خطر هذه الجبهة، وعمقَ الأثر الذي تركته في السياسة الخارجية.

قال د. حسن إبراهيم حسن: «في سنة 165هـ أعاد المهديُّ الكَرَّةَ على بلاد الدولة البيزنطية، فجمع جيشاً يقربُ من مئة ألف جنديّ، وعبرَ الفرات. ثم أمَّرَ عليه ابنه هـارونَ. فوصل هذا الجيشُ إلى سواحل البوسفور، وأرغم الملكة (إيريني)

أرملة (ليو الرابع) الوصيةَ على ابنها قسطنطين السادس أن تدفع للمسلمين تسعين ألف دينار جزية سنوية، تُقْضى على دفعتين، وأن تقيم لهم الأسواق والأدِلاَّء في الطريق عند عودتهم إلى بلادهم، وأن تسلم أسرى المسلمين. وانتهت هذه الغزوة بعقد هدنة بين الفريقين، أمدها ثلاث سنين. وبلغت هذه الحروب من الشدة بحيث ذهب بعض المؤرخين إلى القول بأن عدد قتلى البيزنطيين بلغ أربعة وخمسين ألفاً، والأسرى خمسة آلاف».

وهبك ارتبت في صحة الأرقام وحملتها على مبالغة الرواة، فأنت لا تستطيع أن ترتاب في نصوص المعاهدة، وفيما انطوت عليه من قوة العباسيين، وهيبة الخلافة، حتى إن ملوك الشرق أعلنوا خضوعهم للمهديِّ، وترجموا هذا الخضوع ترجمة عملية. قال د. حسن إبراهيم حسن:

«كان من أثر هذه الانتصارات التي أحرزها المهديُّ أن هابه الملوكُ. وقد أرسل إليهم رُسُلاً يدعونهم إلى الطاعة، فدخل أكثرهم في طاعته، ومنهم ملك كابل، وملك طبرستان، وملك السند، وملك طخارستان، وملك فرغانة، وملك أشروسنة، وملك سجستان، وملك الترك، وملك التبت، وملك الهند، وملك الصين».

ب- الرشيد وشارلمان[1]

طارت أنباء الانتصارات العباسية من بيزنطة إلى بلادِ الغال، وحملت معها هيبةَ الخليفة المهديّ، وشهرةَ ولده الرشيد، وجعلت اسم الرشيد مقروناً بسحر الحضارة الشرقية كلّها لا بسحر الحضارة العربية وحدَها، وشقَّت له الطريق إلى قلب شارلمان ملك فرنسا في ذلك الوقت.

بسط شارلمان في عهد الرشيد سلطانَ فرنسا على لمبارديا، ثم أخذ يضمُّ إليها بلاد الجرمان والطليان، وينصّر الشعوبَ السكسونية الوثنية، ويرنو إلى شرق أوربا لكي ينافس ملك بيزنطة، ويبزّه في الشهرة والسلطة، ويطمح إلى أن يكون

(1) انظر «الدولة العباسية» / 119.

راعيَ المسيحيّين، وصاحبَ المكانة الأولى عند الرشيد ليجعله حامي المسيحيين الأوربيين الذين يقصدون الشرق العربي لزيارة الأماكن المقدسة في فلسطين.

وربَّما كان له غرضٌ آخرُ أخطر من هذا الغرض، وهو أن يستمدَّ من الرشيد نوعاً من التأييد، يُعينه على مقاومة الدولة الأموية في الأندلس، فإن لم يظفرْ بتأييده على مسلمي الأندلس، فإنه على أقلِّ تقدير يظفر بمساعدته على منافسة نقفور البيزنطي. ولهذا فإن شارلمان تلقى سفير الرشيد بما لم يتلقَّ به أحداً من السفراء، فأكرمه وعظَّمه، كأنه يستقبل ملكاً من الملوك.

وذكر المؤرخون أنه كان وراء هذا التودُّد هدفٌ تنظيميٌّ، وهدف علميٌّ إلى جانب الهدفين السياسيّ والدينيّ وجوهرُ هذين الهدفين رغبةُ شارلمان في الاطلاع على أنظمة الإدارة في بغداد، لاقتباس ما يمكنُ اقتباسُه من علومها المتقدِّمة. قال محمد الخضري:

«سعى شارلمان في إصلاح قوانين دولته مقلِّداً هارونَ الرشيد، وذهب إلى أوربا أطباء تعلّموا في البلاد الإسلامية، وكانوا من اليهود، فانتخبَ منهم شارلمان رجلاً، يقال له إسحاق، وأرسله إلى الرشيد مصحوباً ببعض الهدايا. وبعد أربع سنين عاد إسحاق مع ثلاثة من رجال الرشيد، ومعهم هدايا، وهي: ساعة، وراغنون، وفيل، وبعضُ أقمشة نفيسة».

وليس من المستبعد أن يكون الرشيدُ قد وجد في هذه العلاقة السلمية الودّية مع أوربا الغربية ضَرْباً من التحالف السياسي، غرضه تخويف الإمبراطور البيزنطي، لعلَّه يوزِّع جيوشه بين شرق وغرب، فلا يكون همه الوحيد محاربة الرشيد.

جـ- علاقة العباسيين بالسند والهند[1]

كان الأمويون قد غَزَوْا السند وكشمير، غير أن هذه الأرض النائية عن حاضرة الدولة لم تكن دائمةَ الخضوع للسلطان العربي، لأسباب كثيرة منها بُعْدُ هذه الأقاليم

(1) انظر «تاريخ الإسلام» 2/ 205، و«البداية والنهاية» حوادث سنة / 160هـ.

عن دمشق، وثانيها أن الأمويين عجزوا عن أن يُجيِّشوا من الجيوش ما يكفي للمرابطة في هذه البلاد للحفاظ عليها بعد فتحها. والثالث أن الفتن الداخلية وثورات الخوارج كانت تضطر الخلفاء إلى استقدام الجيوش من العواصم والثغور البعيدة، للاستعانة بها على إخماد الفتن، والقضاء على الثورات في العراق والشام وخراسان.

وحينما قامت الدولة العباسية، وآلت الخلافة بعد أبي العباس السفّاح إلى أبي جعفر سنة 136هـ ولَّى المنصورُ هشامَ بن عمرو التغلبي بلاد السند [أي الباكستان] ففتحها، أو أعاد فتحها، وفتح كشمير وأقرَّ النظام والأمن في هذه البلاد الواسعة.

وفي خلافة المهديِّ التي دامت أحد عشر عاماً [158ـ169هـ] غزا المسلمون بعضَ الأقاليم الهندية سنة 159هـ، وحاصروا مدينة باربد بقيادة عبد الملك بن شهاب المسمعي، ونصبوا عليها المجانيق، ورموها بالنفط، ودخلوها عنوة. ثم أمعنوا في التوسُّع والانتشار في بقاع مترامية الأطراف من هذه البلاد الكبيرة، امتدت ما بين كابل والسند والملتان.

وزبدة القول في السياسة العباسية الخارجية أنَّها سالمت أوربا الغربية، وقاومت الدولة البيزنطية، وتابعت الفتوح في السند والهند وكشمير، فانتشر الإسلام في كثير من هذه البلاد النائية.

الفصل الثالث

النظم الإدارية

(1) الإمارة والإدارة

أ- الإمارة[1]

إذا استجزنا أن نصف النظامَ العباسيَّ القديم بلغة عصرية قُلْنا: إنه كان نظاماً مركزيّاً، لا سلطانَ فيه لأمراء الأقاليم غيرَ أنْ يَصْدَعوا بما يأمرهم به خليفةُ بغداد. وعلَّة ذلك، كما يخيل إلينا، أنّ العباسيين أرادوا أن يُجنبوا الرعايا مظالمَ الولاة الطغاة الذين بغَّضوا بني أمية إلى الناس كزياد بن أبيه، والحجاج بن يوسف.

أضفْ إلى ذلك محمدةً أخرى اقترنت بالمركزية، وهي أن الكفاءةَ، لا الجنس ولا الدين، كانت تخوِّل صاحبَها الظفرَ بأرقى الوظائف الإداريـة. قال سيد أمير علي[2]:

(1) انظر «تاريخ الإسلام» 2/ 216 وما بعد، وانظر ما كتبه الشيخ محمد الخضري في كتابه «الدولة العباسية» تحت عنوان «وصف المملكة الإسلامية حين استيلاء بني العباس» والذي يتحدث فيه عن التوزع الإداري والبشري واللسان فيها، لتدرك مدى الحاجة إلى تنظيم إداريّ جديد.

(2) تاريخ الإسلام 2/ 216.

«أمَّا الإدارة فكانت قائمة على قواعد محدّدة مماثلة للنظم الحديثة في الأمم المتحضّرة. بل قد يمكن القولُ: إنها كانت متقدِّمة من بعض الوجوه عمَّا هي عليه في أيامنا هذه. فكانت كلُّ مناصب الدولة ـ كما كانت الحال في الدولة العثمانية ـ مفتوحةً أمام كلٍّ من المسلمين واليهود والنصارى على السواء».

وأهمُّ ما وَسَم الإدارة والإمارة في بداية العصر العباسي الحزمُ والمراقبة، والدقةُ والمحاسبة. ولا نعني بهذه السمات أن العمال كانوا يشقُّون على الرعية، وإنما نعني بها أن الخليفة كان يُلْزم عمَّاله العدلَ، ويحاسبهم على الحيْف، ويصادرُ أملاكهم إذا ثبت أنهم أثروا بغير حقّ. ولهذا كانت أعمارُ الإمارات والإدارات قصيرة، وكان أربابُها عرضةً للمحاسبة العسيرة والعزل المفاجئ، والمصادرة السريعة متى طاف بهم طائف من ارتياب.

فلمَّا ضاق الخلفاءُ بالسهر على مصالح الأمة، وأسلموا زمامَ الإدارة إلى الأمراء والوزراء أصبحت المناصبُ مراتعَ خصبة لطلاّب المكاسب، واجتاح البرامكةُ أموالَ الدولة والشعب حتى انطوت خزائنُهم على أموال وغلال، لم ينطوِ على مثلها بيتُ المال.

والإمارةُ في الدور العباسيّ الأوَّل كانت على ثلاثة أنواع[1]: الإمارةِ الخاصة، وإمارةِ الاستيلاء، وإمارةِ الاستكفاء.

فالخاصَّةُ يقتصر عملُ مَنْ يتولاّها على تنظيم الجيش، وحماية الحمى، والنظر في مصالح الناس.

وإمارةُ الاستيلاء تعني أن يُقِرَّ الخليفةُ أميراً اقتسر الولاية اقتساراً، لما توسَّم فيه من خبرة وقدرة.

وإمارة الاستكفاء ـ وهي أهمُّ الأنواع وأشيعُها ـ تنطوي على سلطان واسع،

(1) المرجع السابق عن «الأحكام السلطانية» للماورديّ.

وتبعات ثقال، منها أن يتولّى صاحبُها شؤون الجند، وتعيينَ القضاة، وتطبيقَ الشريعة، وإمامةَ المسلمين في الصلاة، وجبايةَ الأموال وإنفاقها، والإشرافَ على قوافل الحجيج. فإن كان الإقليم الذي يتولاّه ثغراً على تخوم العدوّ، كان عليه أن ينهض بعبءِ الجهاد، قائداً، أو مشرفاً، أو مشيراً على من يقود ويُشرف.

وإذا كنا قد نظرنا بعين الرضا إلى ما ذكره سيد أمير علي، وهو أن العباسيّين حرصوا على أن يولُّوا الأكفاءَ لا الأقرباءَ، ولم يُقيموا وزناً للعرق والدين والمذهب، وإنما أقاموه للقدرة والخبرة، فعلينا من باب الإنصاف أن نستثني الجيلَ الأول من الأمراء والولاة، فالسفَّاح حرص على أن يختار هذا الجيل ممَّن ظاهروه وناصروه، فجاء جلّهم من بني العباس.

تذكر كتب التاريخ[1] أن السفاح ولى أخاه أبا جعفر إمارة الجزيرة وأرمينية وأذربيجان، وولى داوود بن علي إمارة الحجاز واليمن واليمامة، وجعل بلاد الشام لعبد الله بن علي، وأمَّر سليمان بن علي على البصرة وما دونها حتى اليمن، وأبا عون على مصر وشمالي إفريقية، وترك خراسان لأبي مسلم الخراساني. وكور الأهوار لإسماعيل بن علي.

ولعلك لاحظت أن الدولة هي الثورة، وأن أمراءها هم الذين نهضوا بعبء الثورة، فحقّهم إذن أن يحصدوا ما زرعوا. أما الذين لم ترد أسماؤهم في مسرد الإمارات، فقد كانوا يكنفون السفاح، وينفحونه بالمشورة، ويظاهرونه بالآراء والمواقف، والتأييد والمعاضدة.

ومع مرور الأيام انحلت العرى، وتراخت العزيمة، وكثرت المناصب، وتعددت الوظائف، فآل الأمر إلى ما آل إليه من إحلال الخبرة محل النسب، فاندس صنائع البرامكة في دواوين الدولة. فما أبرز هذه الدواوين؟

(1) تاريخ الإسلام 2/ 217 عن اليعقوبيّ.

ب ـ الدواوين[1]

تستطيعُ أن تطلق لفظة «الدواوين» على أجهزة الدولة العباسية ودوائرها. غير أن دلالة هذا المصطلح الرسمي أخذت تتطور بتطوُّر الدولة، وارتقائها، واتّساع نظمها، وتلوُّن حضارتها بألوان جديدة. فبقي الاسـمُ، واتَّسعت الدلالة، وثبت الشكل، وتغيَّر المضمون.

إنَّ الديوان الذي كان يضمُّ في العصر الأموي بضعة كَتَبَة أصبحَ في العصر العباسي يضمُّ أضعافَ هذا العدد، وإنَّ التبعاتِ التي كان ينهضُ باحتمالها ديوانٌ واحدٌ، تعدَّدت وتفرَّعت، حتى آض الديوان اثنين أو ثلاثة، فأصبح الديوان العباسيُّ المتفرع عن الأصل الأمويّ أوسعَ ممَّا كان عليه أصلُه كلُّه. وباختصار أشدَّ نقول: إن الديوان انقلبَ من إدارة إلى وزارة، وإن تقسيم التبعات حول الدارةَ إلى دارات.

وكثرةُ الدواوين أغرتنا بإحصائها واستقصائها، فأحصينا منها عشرين ديواناً، نذكرها بأسمائها كما وردت في كتب التاريخ والأدب، غيرَ أننا لا نزعمُ أننا أحطنا بكلِّ ديوان علماً، وأننا قادرون على أن نحدِّد ما كان يضطلع به كل ديوان من أعمال، وما يحتملُه من تبعات رسمية أو شعبية.

ولا نستطيعُ كذلك أن نزعم أن هذه الدواوين كلَّها كانت متساويةً في المكانة والضخامة والنشاط، فلا بدَّ أن يكون بعضُها أخطرَ من بعض، وحسبُنا أن نذكر ههنا أسماءَها، وأن نذكر ما نستطيعُ أن نخمِّنه من أعمال كلِّ ديوان، نزعمُ أننا عرفنا عمله.

أما الأسماء التي ظفرنا بها فهي: الرسائل، والزمام، والنفقات، والحوائج، والاحتشام، والمنح أو المقاضاة، والأكرة، والخاتم، والتوقيع، والخبر، والخراج، والدية، والجند، والموالي، والنظر، وبيت المال، والبريد، وخزانة السلاح، ومطبخ العامة، والصدقات.

---

(1) انظر «تاريخ الإسلام» 2/ 218 وما بعد، و«الدواوين والوزارة ومراكزها في العهود العباسيّة» د. صالح أحمد العلي، مجلة المورد العراقية م/ 8 ع/ 4، و«العصر العباسيّ الأول» / 22.

وأمّا دلالاتها وتبعاتها ومجالاتها وآلاتها فهي:

- الخراج: يعدل في زماننا مصلحة الضرائب، ومهمتُه جبايةُ الضرائب وخاصَّة الخراج؛ لأنَّه كان المصدرَ الأولَ الذي يُمِدُّ الدولة بالأموال اللازمة للإنفاق على الجيوش والدواوين الأخرى.
- الجند: وظيفة هذا الديوان تنظيمُ الجيوش، وتسجيلُ الجند، والإنفاقُ عليهم في الحرب والسلم والمرابطة.
- الموالي: وظيفة هذا الديوان أن يسجل أسماء الموالي والعبيد والغلمان والجواري الخاصة بالخليفة.
- الرسائل: يقوم هذا الديوان بإذاعة المراسيم والبراءات، وتحبير الرسائل السياسية والرسمية.
- الخاتم: يتلقى ما يصدر عن ديوان الرسائل، ويمهره بالخاتم الرسمي لتوثيقه قبل نشره.
- الأَكَرَة: عمل هذا الديوان بناء الجسور، وشق الترع، والإشراف على شؤون الري.
- الزمام: وقد يجمع فيقال ديوان الأزِمَّة، ويعدل جهاز المحاسبة في العصر الحديث، وعمله تقديم حساب مفصل عن جمع الضرائب وإنفاقها وجباية ضريبة خاصة بالمعادن، وصاحب هذا الديوان رجل حيسوب يراقب كل ديوان ويدقق ما يأخذ وما ينفق.
- النظر: يشبه ديوان الزمام لأنه يشرف على الأعمال، ويختص بالعمال تعييناً وعزلاً، وينظر في بيت المال: ما يدخله، وما يخرج منه لضبطه.
- التوقيع: أهمّ أعماله النظر في المظالم، وتنظيم الرقاع التي ترفع فيها الشكاوى إلى الخلفاء والولاة. والخلفاء العباسيون دأبوا على أن ينظروا فيما يرفع إليهم من مظالم، وأن يذيلوها بتوقيعات تتألف من عبارات موجزة غاية الإيجاز يضمنونها أحكامهم لها أو عليها.

- الخبر: أنشئ هذا الديوان ليتلقى أخبار الولايات من عيون منبثة في كل ناحية تراقب ما يجري من أحداث، وتحصي كل كبيرة وصغيرة على الولاة والعمال ليطلع عليها الخليفة.

جـ ـ البريد[1]

أفردنا البريد من دواوين الدولة الأخرى بكلام مفصَّل للتبعات الثقال التي كان ينهضُ بها، والطرائق الدقيقة التي كانت تنتظم نشاطه الواسع، حتى غدا كأنه وزارة كبيرة، لا يقتصرُ عملها على السعي بالرسائل الرسمية بين الخليفة وأمراء الأقاليم، بل تمتدُّ إلى جوانب متعدِّدة الأوجه من النشاط السياسي والجغرافي.

فعيونُه المبثوثةُ في كلّ قطر من أقطار الدولة، وفي كلّ مدينة وكلّ قرية من كل قطر كانت تتلقّفُ أخبارَ ما يجري حولها، ثم تجمعُ الأخبارَ، وتكتبُها في رسائل رسمية سرية، تبعثُ بها إلى ديوان الخبر في الحاضرة، وديوانُ الخبر الذي حدّثناك حديثه كان ينسِّق هذه الرسائل، ويرفعُها إلى الخليفة لكي يقف على كلِّ ما يجري في أطراف الدولة قاصيها ودانيها.

والقائمون على تسيير قوافِله كانوا يركزونَ الصُّوى في طرق البريد لكي يتهدَّى بها الرحالةُ، أَو يقدِّمون دراسات جغرافية إلى المراكز البريدية، يصفونَ بها معالمَ الممالك والمسالك، وتضاريسَ الأقاليم وصفاً دقيقاً يقوم مقام الخرائط، ويتضمَّن معارفَ دقيقة عن طبيعة كلِّ قطر ومدنه وقراه وأنهاره وجباله ورماله.

ومع مرور الأيام أخذت تبعاتُ هذا الديوان تتسع، وأصبح الموكل بالبريد المحاذي للدول المعادية مكلفاً بأن يتحسَّس أخبار العدو، حتى غدا الديوانُ كأنه جزءٌ من المخابرات العسكرية التي تتسقَّط الأخبار، وتتلقَّط تحركات الجيوش، وتراقب العواصم والثغور، ثم ترسلُ ما تتسقَّط وتتلقط على متون الجياد أو بأجنحة الحمام الزاجل لئلا يؤخذ المسلمون من حيث لا يحتسبون.

(1) انظر «تاريخ الإسلام» 2/ 219ـ220.

وربّما كانت دقة العمل في ديوان البريد مرتبطة بطبيعة الخليفة؛ فأبو جعفر المنصور المعروف بالحزم والسهر على مصالح الرعية فرضَ على البريد نظاماً، قد لا تجدُ أرقى منه في بعض الدول الحديثة حتى بعد أن تطورت وسائل الاتصال، وتضاعفت سرعة الآلات التي تصلُ أطراف الدولة بحاضرتها. قال د. حسن إبراهيم حسن:

«استخدم المنصورُ عمّالَ البريد الذين كانوا عيوناً له، وعوناً على الإشراف على أمور دولته. وبواسطتهم كان يقفُ على أعمال الولاة، وعلى ما يُصدره القضاءُ من الأحكام، وما يرد بيتَ المال من الأموال، وما إلى ذلك. كما كان ولاةُ البريد يوافونه بأسعار الحاجيات من قمح وحبوب وأدم ومأكولات وغيرها.

وبلغ من انتظام إدارة البريد في عهده أنَّ عماله كانوا يُوافونه بذلك مرَّتين في اليوم. فإذا صلَّى المغربَ وافَوْه بما حدث طول النهار. وإذا صلّى الصبح كتبوا إليه بما جرى في الليل من أمور. وبهذا كان يقفُ على كلِّ ما يحدث في الولايات الإسلامية. لذا كان شديدَ الاتصال بولاته، فيوقف القاضي عند حدِّه إذا ظَلَم، ويُرْجع السعر إلى حالته الأولى إذا غَلا. وإن رأى من أحدهم تقصيراً وبَّخه ولامه، أو عزله من عمله مهاناً».

د ـ الشرطة

حفظ الأمن بالشرطة نظام عربي أصيل، ابتكره عمر بن الخطاب، وطوره علي بن أبي طالب، وزاده الأمويون تحسيناً وتنظيماً لكي يفي بحاجات دولتهم الواسعة. قال د. حسن إبراهيم حسن[1]:

«كان عمر أول من أدخل نظام العسكر في الليل. وفي عهد علي بن أبي طالب نظمت الشرطة، وأطلق على رئيسها (صاحب الشرطة). وكان يختار من علية القوم، ومن أهل العصبية والقوة. وكانت تابعة للقضاء أوّل الأمر، ويتولى صاحبها إقامة الحدود، ولكنها لم تلبث أن انفصلت عن القضاء. واستقل صاحب الشرطة بالنظر

(1) تاريخ الإسلام 1/ 374ـ375.

في الجرائم. وقد أدخل هشام بن عبد الملك نظام الأحداث، وكان صاحبه يضطلع بالأعمال العسكرية التي تعتبر وسطاً بين أعمال صاحب الشرطة والقائد».

فالشرطةُ إذن راشديةُ المولد، أمويةُ اليفاعة، عبَّاسية الشباب. ونُخطئ إذا حملنا كلامَ ابن خلدون(1) على ظاهره حينما ذهبَ إلى أن أصلَها عباسيٌّ، إذْ قال وهو يتحدّث عن نشأتها ووظيفتها وعلاقتها بالشريعة والقضاء:

«الشرطةُ وظيفةٌ مرؤوسةٌ لصاحب السيف في الدولة، وحكمُه نافذٌ في صاحبها في بعض الأحيان، وكان أصلُ وضعها في الدولة العباسيّة لمن يُقيم أحكامَ الجرائم في حال استبدادِها أولاً، ثم الحدودَ بعد استيفائها. فإنَّ التهم التي تعرضُ في الجرائم لا نظر للشرع إلَّا في استيفاء حدودها، وللسياسة النظرُ في استيفاء موجباتها، بإقرار يكرهه عليه الحاكم إذا احتَفَّتْ به القرائنُ لما توجبه المصلحةُ العامة في ذلك، فكان الذي يقوم بهذا الاستبداد وباستيفاء الحدود بعده إذا تنزَّه عنه القاضي يسمّى صاحبَ الشرطة».

ويُفهم من مقدِّمة ابن خلدون أن العباسيّين فصلوا الشرطةَ عن القضاء، كما تفصل أرقى الدول العصرية السلطة التنفيذية عن السلطتين التشريعية والقضائية. ويُفهم كذلك أن سلطان الشرطة كان محصوراً في ملاحقة الغوغاء والدّاصة(2)، وأهل الحرابة وسوقة الناس. أما سراة القوم وأشرافهم فحسابهم وعقابهم إذا اجترموا مفوَضان إلى الخلفاء والأمراء. قال ابن خلدون(3):

«وربَّما جعلوا إليه ـ يعني صاحبَ الشرطة ـ النظرَ في الحدود والدماء بإطلاق، وأفردوها من نظر القاضي، ونزَّهوا هذه المرتبة، وقلَّدوها كبارَ القواد، وعظماءَ الخاصَّة من مواليهم، ولم تكن عامَّةَ التنفيذ في طبقات الناس، إنَّما كان حكمُهم على الدهماء وأهل الرَّيْب، والضَّرْب على أيدي الرّعاعِ والفَجَرةِ».

(1) مقدمة ابن خلدون / 251.
(2) الداصة: سفلة الناس.
(3) المقدمة / 251.

(2) الإدارة المالية

أ- في عهد الراشدين والأمويين

من أهمِّ العوامل التي تحفظُ للدولةِ بقاءَها ونماءَها أن تكون لها مواردُ ترفدها بما تحتاجُ إليه من أعطيات الجند والعمَّال، ومن الإنفاق على الدواوين والمصالح العامَّة، وأن تساويَ مواردُها نفقاتِها، أو تزيدُ عليها.

وفي عصر الراشدين كانت الروافدُ التي تصبُّ في بيت المال متعدِّدة المصادر، وأهمُّها الخراجُ، والجزيةُ، والفيءُ، والغنائمُ، والعشورُ، والزكاةُ. والزكاةُ لم تكن فريضة يؤدِّيها المسلمُ كما يحلو له. وإنما كانت ضريبة رسمية، تشرفُ الدولة على تحصيلها وصرفها في مصارفها. ولهذا اشتدَّ أبو بكر رضي الله عنه في قمع حركات الردَّة التي جعلت همَّها الأولَ أن تمنع الزكاة.

وفي عهد الأمويين بالغ الخلفاءُ والأمراء، ما عدا عمر بن عبد العزيز، في الجباية لأنهم بالغوا في الإنفاق، واشتطَّ بعضُ الولاة والعمال، فلم يلتزموا ما ألزمتهم الشريعةُ، بل زادوا المقدارَ المفروض، أو فرضوا ما لم يُفْرَض، وحجَّتُهم فيما زادوا أن الجباية يجب أن تضمنَ الكفاية.

وإذا كان أبو بكر قد حاربَ من منعوا الزكاة، وعمرُ بن الخطاب قد حاسب الولاةَ والجباة، فإن الأمويين نظَّموا الجباية، وضبطوها، وحاسبوا من كان يطوف به طائفٌ من شكّ حساباً عسيراً. قال د. حسن إبراهيم حسن[1]:

«في عهد عبد الملك بن مروان كان يُعْمَل تحقيقٌ دقيق مع الجباة وموظفي الخراج عند اعتزالهم أعمالَهم الإداريةَ، وكان للتحقيق مع هؤلاء أماكنُ خاصّةٌ تسمى دار الاستخراج».

ب- في العصر العباسي الأول

أصبح الخراجُ في العصر العباسي الأول أهمَّ الموارد التي تُمِدُّ خزينة الدولة

(1) تاريخ الإسلام 2/ 225.

بالمال؛ لأن فتور الفتوح قلَّل الغنائم، وكاد يقصر الجهاد على مصارعة الدولة البيزنطية، وجعل الإنفاق على غزو الروم أكثر من الغنائم التي قد يغنمُها العباسيون إذا انتصروا، على النحو الذي ذكرناه فيما فرض المهديُّ على الإمبراطورة (إيريني).

لقد عُني العباسيون بالخراج غايةَ العناية، حتى إن هـارونَ الرشيدَ أمر أبا يوسف أكبرَ تلامذة أبي حنيفة أن يصنعَ له في الخراج كتاباً يفصِّل أحكامه، لكي يستند عليه العمال، ويعملون بما فيه «في جباية الخراج، والعشور، والصدقات، والجوالي، وغير ذلك ممَّا يجبُ عليه النظر فيه، والعمل به. وإنما أراد بذلك رفعَ الظلم عن رعيته والصلاحَ لأمرهم»[1].

ومن ينظر في كتاب الخراج[2] يجد أبا يوسف يتكلَّمُ على ثلاثة أمور: أولُها ذكر الموارد التي تُمِدُّ بيت المال. والثاني توضيحُ الأسلوب الأمثل في الجباية. والثالث تبيينُ الواجبات المفروضة على بيت المال. وأهمُّ ما يهمّنا ههنا الأمرُ الأول، وهو موارِدُ بيت المال التي قسّمها المؤلّف ثلاثة أقسام:

أولُها خمسُ الغنائم، وثانيها الصدقاتُ، وثالثها وأهمُّها الخراج، والخراجُ الضريبة المفروضة على الأرض.

«وحدُّ أرض الخراج: كلُّ أرض من أراضي الأعاجم ظهرَ عليها المسلمون عنوةً، فلم يقسمْها الإمامُ، وأبقاها بأيدي أهلها، أو صالحهم عليها، وصيَّرهم ذمةً. ويخرج من ذلك أنواع من الأرض، لا يوضعُ عليها الخراج، وإنما تكون أرضاً عشرية، وهي كل أرض العرب غير بني تغلب، وكل أراضي الأعاجم التي أسلم عليها أهلها طوعاً، وكذلك كل أرض من أراضي الأعاجم ظهر عليها المسلمون عنوة، فقسمها الإمام بين الفاتحين».

(1) المرجع السابق 2/ 226، والجوالي كما جاء في لسان العرب / جلا: الجالية: اسم لزم كلّ من لزمته الجزية من أهل الكتاب.

(2) وانظر ما كتبه الشيخ محمد الخضري في «الدولة العباسية» ص/ 123 وما بعد عن كتاب «الخراج» وهو رسالةٌ سميت بكتاب الخراج.

جـ- أساليب الجباية في العصر العباسي الأوّل[1]

كان الخلفاء العباسيّون حِراصاً على الترفُّق بالعاملين في الأرض، ووضعَ بعضُهم قواعد اتَّبعوها في تقدير الخراج وَفق أسس عادلة وتبعاً لجودة الأرض، ونوع الغلال، ولهذا كانوا يخفضون مقدار الضرائب، إذا أصيبت الأرض بقحطٍ، أو أَوِفَ الزرع، أو قلَّت الغلة، لسبب من الأسباب.

وأهمّ الأسباب التي اتبعها العباسيون في جباية الخراج من الأرض المزروعة ثلاثة:

أوَّلُها أسلوب المحاسبة: وفحواه أن تجبى الضريبة مقدّرةً بالدرهم أو بالدينار، أو غلَّةً مما تنبت الأرض، أو أن يُجْعَلَ بعضُها نقداً، وبعضها غلَّةً.

والثاني المقاسمةُ: ومعناه أن يُؤْخَذَ من المحصول عند القطاف أو الحصاد مقدارٌ معلوم.

والأسلوب الثالث المقاطعةُ: ويُتَّبَعُ في الأرض التي تُقطعها الدولة مَنْ تشاءُ من الناس، على أن يدفع مستغِلُّ الأرض إلى الدولة مقداراً من المال أو الغلال متَّفَقاً عليه عند الإقطاع.

وتستطيعُ أن تلحق بثلاثة الأساليب السابقة أسلوباً رابعاً، يخصُّ أرضَ الخليفة أو أرضَ الأمير. وهذا الأسلوبُ يقضي بأن تظلَّ الأرضُ ملكاً للخليفة أو الأمير، ويزرعها جماعةٌ من الأكَرَة أو العَمَلة لقاءَ حصَّة من الغلَّة. والصفةُ الجامعةُ بين هذه الأساليب الأربعة المياسرةُ لا المصادرةُ، ووصول الدولة إلى حقِّها باللطف لا بالعنف.

د- بيت المال

لم يكنْ بيت المال في عصر الراشدين إلَّا مُسْتراحَ مسافر أو مَحَطَّ طائر، لا يكادُ المال يردُ إليه حتى يرحلَ عنه؛ لأن الراشدين عامَّةً وعليَّ بن أبي طالب خاصّةً،

(1) تاريخ الإسلام 2/ 226.

كانوا على صرفه إلى مستحقّيه أحرصَ منهم على جمعه. روى ابنُ عساكر أن أبا صالح السمان قال[1]:

«رأيت عليّاً دخلَ بيت المال، فرأى فيه شيئاً، فقال: ألا أرى هذا ههنا، وبالناس إليه حاجة!؟ فأمرَ به، فقُسِم، وأمَرَ بالبيت، فكُنِس، ونُضِحَ، فصلَّى فيه، أو قال فيه». ولعلَّهم سلكوا هذا المسلك لأن إيمانهم بالدين كان فوق تعلُّقهم بالدنيا، أو لأنهم تصوَّروا الخلافة رعاية للأمة، لا بناءً للدولة.

أمَّا العباسيون فقد تطوَّرت المفاهيمُ السياسية في زمانهم، وأصبح للدولة في أذهانهم تصوُّرٌ آخر. ولا تخطئ إن شبَّهتَ بيتَ المال في عصرهم بالمصرف المركزيّ في عصرنا، وإن ساوَيْتَ صاحبه أو القيّمَ عليه في زمانهم بوزير المالية في زماننا؛ لأنه كان يؤتمن على خزائن الدولة جبايةً وإنفاقاً، وجمعاً وصرفاً.

وأدلُّ ما يدلُّك على اهتمام العباسيين بدواوين الدولة عامة وببيت المال خاصة أمران:

أولُّهما أن أبا جعفر المنصور حينما بنى بغداد جعل قصرَه في الرحبة، وجعل الدواوينَ، وعلى رأسها بيتُ المال، قربَ القصر، قال اليعقوبي: «وحول الرحبة كانت تدورُ منازل أولاد المنصور الأصاغر، ومن يقرب من خدمته من عبيده، وبيتُ المال، وخزانةُ السلاح، وديوانُ الرسائل، وديوان الخراج... وديوان النفقات».

والأمر الثاني التسجيلُ الدقيق لكلِّ ما يُجْمَع وما يُنْفَق، إذْ كان الكُتَّاب يسجِّلون ما يدخل في بيت المال وما يخرجُ منه على الجلود. فلمَّا كان عصرُ الرشيد حلَّ الورقُ محلَّ الجلد، وأصبح حفظُ الأوراق أيسرَ من حفظ الجلود. ولحماية الحقوق من الغَمْط والضياع حُفظت الرقاع المكتوبةُ ما قَدُمَ منها وما حَدُث. روى الطبري أن خلافاً في امتلاك قرية وقعَ في خلافة المهديّ، «فأمر المهديُّ وزيرَه أبا عبيد الله أن يخرجَ ذكرها من الديوان العتيق».

(1) مختصر تاريخ دمشق 18/ 57.

ومن دراسة العصر العباسي الأوَّل نستنبطُ أن الوثائق والدفاتر عامّةً، وما له منها صلة بالمال وحقوق العباد خاصّة كانت مصونةً من العبث والتلف، ولم تمتدَّ إليها ألسنة النار إلَّا سنة 198هـ في الفتنة التي عصفت ببغداد إبّان الصراع على الخلافة بين الأمين والمأمون.

وما أورده الجهشياري[1] من أرقام حملتها هذه الوثائق يثبتُ أن بيت المال في العصر العباسي كان متخماً بما يُحمل إليه من ضرائب الأقاليم. ففي عهد الرشيد بلغ ما حُمل من بلاد الشام إلى بيت المال في سنة واحدة: «ألفَ ألف وست مئة وستة وأربعين ألف دينار وثلاث مئة ألف رطل من الزبيب».

أمّا مجموعُ ما حوتْ خزائنُ الرشيد فأضعافُ هذا المقدار. قال د. حسن إبراهيم حسن[2]:

«إن خزائن العباسيين كانت تفيضُ بالأموال التي كانت تُجبى من الضرائب، حتى بلغت أيامَ هارون الرشيد ما يقربُ من اثنين وأربعين مليون دينار عدا الضريبة العينية التي كانت تؤخذ ممَّا تنتجه الأرضُ من الحبوب، ويرجعُ الفضل في ذلك إلى الإصلاحات التي أدخلها أبو جعفر المنصور على ضريبة الأرض في السواد».

ويُخيَّلُ إلينا أن الازدهار الذي رتع فيه العباسيون في مراتعه نجم عن الإنفاق بقدر ما نجم عن الجباية. فما أنفقه أبو جعفر المنصور على إصلاح الأرض والأنهار والترع والريّ عاد عليه أضعافاً. قال د. حسن[3]:

«كان المال الذي يأتي من الموارد المتقدِّمة يُنفَقُ على مصالح الدولة... كما ينفَقُ منه على كري الأنهار، وإصلاح مجاريها، وكري الترع التي تأخذ من الأنهار الكبيرة كدجلة والفرات لتوصيل الماء إلى الأراضي البعيدة...».

(1) الحياة السياسية وأهم مظاهر الحضارة في بلاد الشام/ 321.
(2) تاريخ الإسلام 2/ 227.
(3) المرجع السابق 2/ 228.

هـ ـ الدراهم والدنانير

قال ابن خلدون[1]: «لمَّا جاء الإسلام... كانوا يتعاملون بالذهب والفضة وزناً، وكانت دنانير الفرس ودراهمُهم بين أيديهم، ويردُّونها في معاملتهم إلى الوزن... وأمرَ عبدُ الملك الحجَّاج ـ على ما نقل سعيدُ بن المسيّب وأبو الزناد ـ بضرب الدراهم، وتمييز المغشوش من الخالص، وذلك سنة أربع وسبعين».

ثم وصف ابنُ خلدون «السكّة»، فذكر أنها آلةٌ من حديد «تُنقش فيها صور أو كلمات مقلوبة، ويُضرب بها على الدنانير والدراهم، فتخرج رسومُ تلك النقوش عليها ظاهرةً مستقيمة». وذكر أيضاً معادن النقود في العصر العباسي: فالدنانير من الذهب، والدراهمُ من الفضّة، والفلوس من النحاس، ولكلٍّ وزنٌ وحجمٌ محدَّدان، لا تجوز مخالفتهما.

ولمَّا كان الإسلامُ يكره التصويرَ فإن الخلفاء العباسيّين كانوا يضربون على النقود أسماءَهم وأسماءَ أبنائهم. قال انستاس الكرملي[2]: «حينما غلب هارون الرشيد نقفورَ ملكَ الروم البيزنطيين فرض عليه غرامةً مالية، ينقش على أحد وجهي نقودها: (هارون الرشيد) وعلى الآخر: (الأمين والمأمون)».

(3) نظام القضاء والحسبة[3]

أ ـ تمهيد

في كتابنا «النثرُ في عصر النبوة والخلافة الراشدة» ذكرنا أنَّ النبيَّ (ﷺ) أَذِن لبعض الصحابة بالقضاء بين الناس، وأن أبا بكر استعان بعمر وعليّ في الفصل بين الخصوم. فلمَّا تولَّى عُمر الخلافة، ورأى أرجاء الدولة تتسع أنشأ القضاء، وأقامه

---

(1) المقدمة / 261.

(2) النقود العربية وعلم النميات/ 93.

(3) انظر «النظام القضائي في بغداد في العصر العباسيّ» د. عبد الرزاق الأنباري / 100 وما بعد، و«تاريخ الإسلام» 2/ 238 وما بعد.

على أسس نظرية وعملية. ورسالتُه إلى أبي موسى الأشعري تُعدُّ من أهمِّ النصوص في تنظيم القضاء: اتهاماً، وتحقيقاً، ومرافعة، وعدالة.

وفي كتابنا «الشعر في العصر الأموي» ذكرنا أن القضاء في ذلك العصر أخذ يرسخ، وأن القضاة أُعْطُوا الحريةَ والاستقلال، وأن عمر بن عبد العزيز اشترط في القاضي شروطاً، لم يشترطها في غيره، وأجرى عليه من الرزق ما يعصمُه من الرشوة.

وأشرنا كذلك إلى أن عبدَ الملك بن مروان أنشأ ديوانَ المظالم، وندبَ له خمسَ جماعات من القضاة، والفقهاء، والأعوان، والشهود، والكتَّاب لكي يضمن قيامه بعمله، وإلى أن الأمويين سلكوا مَسْلكَ الراشدين في مراقبة الأسواق بالحسبة ليمنعوا الغِشَّ والغلاء، فكان القضاءُ في زمانهم أرقى نظاماً وأوسع نشاطاً ممَّا كان عليه في العصر الراشدي.

وإنك لتعجبُ ممّا اتَّهَم به أحمدُ أمين الخلفاء الأمويين، إذْ رماهم بالتقصير في ميدان التشريع والقضاء فقال[1]:

«في هذا العهد ـ عهد الدولة الأموية ـ لا نرى خلفاءَهم يهتمون بشيءٍ من شؤون التشريع إلَّا قليلاً منهم كعمر بن عبد العزيز. فالتشريعُ لم يَرْقَ تحت حمايتهم ورعايتهم، كالذي كان في الدولة العباسية، إنما رقي في المدارس، وفي حلقات الدروس المستقلِّة عن خلفائهم. ولم يبذل الأمويّون محاولةً في صبغ تشريعهم صبغة رسمية».

ونحن نرى أن في كلام أحمد أمين غمطاً لفضل الأمويين، ومزجاً لليقين بالشبهة. فإن كان قصدُه من «صبغ تشريعهم صبغة رسمية» أن يشرِّع الخلفاءُ القوانين، أو يشرفوا على تشريعها فقد ظلم؛ لأن هذا العمل يستنبطُه العلماء ـ كما ذكر أحمد أمين نفسه ـ «في حلقات الدروس المستقلّة» من الكتاب والسنة، ولا سلطانَ للخلفاء عليه. وإن قصد بما قال التنظيمَ الإداريَّ، فإن الأمويين نهضوا بالتبعة، فجاءَ تنظيمُهم فوق ما سبقه، ودونَ ما لحقه؛ أي على النحو الذي تقضي به سنة التطوُّر.

(1) فجر الإسلام / 248.

ب- منزلة القضاء في العصر العباسي الأول

نظر العباسيّون إلى القضاء والقُضاة بعين الإجلال، وعـدُّوا هذا المنصبَ «عمودَ السلطان وقوام الأديان». وجعلوا اختيار القاضي وعزله منوطيْنِ بالخليفة، فأبو جعفر المنصور كان يستقضي قضاة بغداد والأمصار، ولا يسمح للولاة أن يفرضوا سلطانَهم على هذا المنصب الخطير. لقد كان وحده يضطلع بهذا العمل، فيولّي ويعزل، ويحدّد الأرزاق، ولا يسمح بالقضاء لأحد مهما يكن حظه من العفة إلَّا بتفويض منه. فمن قضى بغير تفويض رُفضت أحكامُه، ولم تنفذ.

واستعان بعمّال البريد على مراقبة القُضاة في الأقاليم النائية لئلا يجوروا، فكانوا يكتبون له كلَّ يوم، ليخبروه عمَّا يجري من محاكمات، وما يصدر من أحكام، فإن ارتاب في قضاء قاض وبّخه أو عزله.

ثم أضاف إلى سلطة القضاء منصباً أدقَّ مراقبة ومحاسبة من ديوان البريد، وجعل صاحبه القيم على القُضاة، وسمَّاه «قاضيَ القضاة»، وفوَّض إليه «أن يتفقَّد قُضاتَه ونوَّابه، فيتصفَّح أقضيتَهم، ويرعى أمورهم وسيرتهم في الناس».

جـ- كيف يُقَلَّدُ القاضي القضاءَ؟ وما أنواع التقليد؟[1]

تتجلَّى مكانة القضاء عند العباسيين في احتفالهم بتقليد القضاة مناصبَهم على نحو لا نجده في كثير من المناصب. لقد كان الخليفة يستحضرُ مَنْ يقعُ عليه اختيارُه، ويقول له قولاً صريحاً: قلَّدتك، أو وَلَّيتك القضاءَ في بغداد أو دمشق. وربَّما استغنى بالتكنية عن التصريح، فقال: اعتمدت عليك، أو فوَّضت إليك. وعند الضرورة، قد يقلِّد الخليفةُ المرشح للمنصب، وهو بعيدٌ عنه، فيرسل إليه التقليد بكتاب رسمي.

وفي أثناء التقليد يحدّد الخليفة نوعَ التقليد ليكون القاضي على بينة ممّا خوّله، أهو مُخوَّل القضاء بين الناس في أحوالهم كلِّها، أم في حالات خاصة:

(1) انظر «النظام القضائي في بغداد...» / 247 وما بعد.

فإذا كان التقليد عامّاً ثقلت تبعات القاضي، واتَّسعت تكاليفه، فوجب عليه أن ينظر في حقوق الرعية وتثبيتها وتنفيذها، وفي الولاية على اليتامى والأيامى، والسفهاء وصغار السن، وفضِّ الخلاف، والوصايا، وإقامة الحدود، وإنزال القصاص بالمجرمين مستعيناً بالشرطة.

وإذا كان التقليد خاصّاً فإن الخليفة يحدِّد واجب القاضي في أثناء تكليفه، كأنْ يقول له: قَلَّدتك النظرَ في كذا وكذا من شؤون الرعية. فيلتزم القاضي ما ألزمه الخليفة.

وإذا شقّ على الخليفة أن يختار قضاة الأمصار استشار قاضي القضاة؛ لأنه أدرى منه بالفقهاء، وأقدر على تمييز الأعلم من العالم. فقاضي القضاة يرشح الأكفاء، والخليفة يُقلِّدهم القضاءَ. وإذا كان الإقليم أوسعَ من أن ينهض بتبعات القضاء فيه قاضٍ واحد، فإن الخليفة لا يجد أدنى غضاضة، في أن يولي أكثر من قاض في إقليم واحد.

د- مجلس القضاء[1]

كان مجلسُ القضاء في العصر العباسي كهيئة المحكمة في عصرنا، ينهضُ بالعمل فيه القاضي، والمستشارون، والوكلاءُ، وكاتبُ الأحكام، والحاجبُ، وخازنُ الديوان، والأعوانُ، والمُحْضِرُ، والجِلوازُ. ولكلٍّ من هؤلاء صفته ورتبتُه وعملُه:

فالمستشارون ثلةٌ من أهل الأمانة والعلم والتفقُّه في الدين والتضلُّع من العربية، وعملُهم تقديمُ النصح والمشورة للقاضي. والوكلاءُ ـ وهم مَنْ ينوبون عن أصحاب الدعاوى والشكاوى ـ يعدلون المستشارين علماً وديناً ونزاهة، وعملُهم أن يقدِّموا النصحَ إلى من وكَّلوهم، وأن يبصِّروهم بما يجهلون من أحكام. وكاتبُ الأحكام أذُنٌ وقلمٌ، فهو يصغي ويسجّل ما يدور من حوار بين القاضي والمستشارين من ناحية، والشهود والوكلاء ومَنْ وكَّلوهم من ناحية أخرى، ثم يكتبُ الأحكام الصادرة على نسختين، تبقى إحداهما في ديوان القضاء، ويُعْطى المدّعي الأخرى.

(1) المرجع السابق / 282 وما بعد.

وواجبُ الخازن أن يحفظَ الأحكامَ الصادرة عن مجلسِ القضاء في أضابير وطوامير رسمية لمراجعتها عند الحاجة. وعملُ الأعوان أن يحفظوا الهدوءَ، ويقمعوا الفوضى. ويتولَّى المُحْضِر إحضارَ المدَّعَى عليه إلى المجلس، ويُكَلَّفُ الجلواز أن يؤدِّبَ مَن يُخرجُه الغضب عن الأدب إلى الشغب.

هـ- عمل القاضي[1]

ذكرنا قبلُ أن الأحكام الصادرةَ عن القاضي تُكتب وتُجمع وتحفظ في أضابير، فمتى باشر القاضي عملَه بعد أن يُقَلَّد القضاءَ فإنّ أول عمل يبدأ به هو أن يتسلَّم هذه الأضابير من القاضي السابق، وأن يستعرضها لكي يَطَّلع على ما فيها من أقضية؛ لأن أصحابها قد يراجعونه فيما صدر عليهم من أحكام، وحينئذٍ لا يخاطبُهم فيما يسألون عنه إلَّا عن بينة.

والقاضي المعزول أو المعتزل قد يكون أحوط حيطةً من خَلَفه، فينسخُ كلَّ الأقضية التي قضاها، ويُشْهِد على ما نسخَ شهوداً عدولاً، لئلا يفتريَ عليه أحدٌ قضاءً لم يقضِه، أو يبدِّل شيئاً مما قضاه. وما يقوم به السلفُ والخلفُ دليلٌ على مدى الدقة التي كان القضاء يتَّسم بها في العصر العباسي الأول.

وبعد أن يتسلَّم القاضي الأضابير ويراجعها يمضي إلى السجن، فيطوف بالسجناء، ليطمئنَّ على أحوالهم، ويُصغيَ إلى شكاواهم، وينظرَ في أقضيتهم، ويطلق من طال بهم الأمد، لئلا يحتمل تبعات الظلم. وقد يخصص القاضي يوماً من الشهر، أو ساعةً من اليوم لمعاودة النظر في أحوال السجناء؛ لأنه مسؤول عنهم.

وتدلُّنا الوثائقُ المتحدِّرة إلينا عن كبار القضاة على أن السجون كانت أحياناً تتعرَّض للإهمال، فينزل بنزلائها كثيرٌ من الحيف. ومن هذه الوثائق شكاةٌ موجعةٌ شكاها القاضي أبو يوسف تلميذُ أبي حنيفة إلى هارون الرشيد، ونصحَ له فيها بالإحسان إلى المحبوسين، وبمعاملتهم وفق الشريعة الإسلامية، واقترح أن يُعْطى

(1) النظام القضائي في بغداد.. / 267 وما بعد.

كُلُّ سجين عشرةَ دراهم في الشهر عوضاً ممَّا تُجري عليه الدولة من طعام، يبتزُّه منه جلاوزةُ السجن.

ومن أعمال القاضي ـ عدا الفصل في الأقضية والدعاوى ـ تعقب الوصايا والأوقاف، فإن آنس في وصيّ جنفاً نقل عنه الوصية إلى وصي تقيّ لا يأكل مال اليتيم. وإن وجد أموال الوقوف تصرف في غير مصارفها عزل القائمين عليها، ووضع الحق في نصابه.

و- ديوان المظالم[1]

ربّما كان أبو بكر الصديق واضعَ المبدأ الذي أُنْشِئَ على ضوئه ديوانُ المظالم حينما قال في خطبته الأولى بعد أن بويعَ له بالخلافة: «وإنْ رأيتموني على باطل فسدِّدوني»؛ لأنه بهذه العبارة الموجزة قدَّم نفسه محكوماً لا حاكماً إلى محكمة الشعب، تراقبُه وتحاسبُه وتعاقبُه إذا ظلم، أو تغاضى عن مظلمة.

وصدع عمرُ بن الخطاب بما أمر أبو بكر، فعهدَ إلى قاضيه أبي إدريس الخولاني أن ينظر فيما تشكو الرعية من ظلم الرعاة. وبعد أن آلت الخلافةُ إلى الأمويين وقف عبدُ الملك بن مروان يوماً من كلِّ أسبوع على النظر في المظالم، ثم أنشأ عمرُ بن عبد العزيز لهذا الغرض محكمةً عُليا سمَّاها «ديوان المظالم». قال قدامة بن جعفر في صفته: «سبيلُ هذا الديوان أن يتقلَّده رجلٌ له دينٌ وأمانة، وفي خليقته عدلٌ ورأفة».

وفي مطلع العصر العباسي عُني أبو جعفر المنصور بتنظيم هذا الديوان وتطويره فقلَّد الحسن بن عمارة النظرَ في المظالم، وصادر أموالَ العمّال الفاسدين المفسدين، وحفظها في خزينة سمَّاها «بيت مال المظالم» وأمر ابنه المهديَّ أن يبحث عن كلِّ مظلوم، وأن يردّ إليه حقَّه.

وسار المهديّ بسيرة أبيه فولى ابن ثوبان شؤون التظلّم، فكان ابن ثوبان يتلقى

(1) المرجع السابق/ 104 وما بعد، و«ديوان المظالم» د. حمدي عبد المنعم / 35.

رقاع الشكاوى في مجلس اتخذه بالرصافة لهذا الغرض، وكان يجمعُ ما يُطرح إليه في كساء، ثم يرفعه إلى المهديّ لينظر في كلِّ شكاة بحضرة قاض من القُضاة لئلا يُفتيَ فيما لا يعلم.

ولمَّا خالف الرشيدُ عن سيرة المنصور والمهديّ، وأجلسَ البرامكةَ للمظالم امتعضَ منه القاضي أبو يوسف، ونصحَ له بأن يتولَّى النظرَ فيها بنفسه، فاستجاب الخليفةُ حيناً من الدهر، ثم فوَّض الأمر إلى إسماعيل بن إبراهيم المعروف بابن علية [ت:193هـ] وكان إسماعيل سيّد المحدثين في بغداد، فنهض بما نُدبَ له على خير وجه.

ومن يقارنْ ديوان المظالم بغيره من المحاكم يجدْ أن هذا الديوان اضطلعَ بما لم تضطَلعْ به مجالسُ القضاء الأخرى المنتشرة في طول البلاد وعرضها. وأن تقدُّمه عليها نجمَ عن أمور: أوّلُها أنه استمدَّ من قوة السلطة قوةً أخرى شَفَع بها سلطانَ الحقّ. والثاني أنَّ أحكامه كانت سريعةَ التنفيذ. والثالثُ أن أكثرَ الأقضية التي قضى فيها كانت للرعيَّة على الرُّعاة، وهذه الأقضيةُ قد يجد ضعاف القُضاة حرجاً في تحمُّل تبعاتها، فيلقونها على كاهل الخليفة.

ز ـ الحِسْبَةُ

قال التهانويُّ[1]: «الحِسْبة في الشرع: الأمرُ بالمعروف إذا ظهر تركُه، والنهيُ عن المنكر إذا ظهر فعلُه. ثم الحِسْبة في الشريعة عامّة: تتناول كلَّ مشروع يُفعل لله تعالى. ولهذا قيل: القضاءُ باب من أبواب الحِسبة».

وفرَّق د. حسن إبراهيم حسن بين عملي المحتسب وقاضي المظالم، فقال[2]: «وظيفةُ المحتسب النظرُ فيما يتعلَّق بالنظام العام والجنايات أحياناً، ممَّا يستدعي الفصلُ فيها إلى السرعة. ووظيفةُ قاضي المظالم الفصلُ فيما استعصى من الأحكام

(1) كشاف اصطلاحات الفنون/ 108.

(2) تاريخ الإسلام 2/ 244.

على القاضي والمحتسب... فعملُ القاضي مبنيٌّ على التحقيقِ والأناة في الحكم، أمَّا عمل المحتسب فمبنيٌّ على الشدّة والسرعة في العمل».

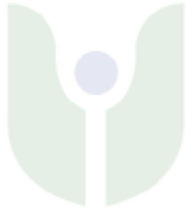
وعمل المحتسب أقدمُ من تسميته بهذا الاسم، فقد عُرف العملُ في العهد النبوي، لكنّ المصطلح لم يعرف إلَّا في العصر العباسي. والدليلُ على قِدَم الحسبة[1] أن النبيَّ (ﷺ) استعمل سعيدَ بن العاص بعد الفتح على سوق مكة، وعمرَ بن الخطاب على سوق المدينة، وأن عمر صنع الدرَّة، وحملها لكي يقرع بها كلَّ من جار أو جنف.

ويُفهم من كتب التاريخ[2] أن لفظ المحتسب شاعَ في عهد الخليفة المهديّ الذي بويع له سنة 158هـ بعد وفاة المنصور، وأنَّ عمله أخذ يتَّضح، ويتسع، ويؤثر في جوانب الحياة المختلفة.

كان مجمل عمله الأمرَ بالمعروف والنهيَ عن المنكر. وتفصيلُ هذا المجمل الحفاظُ على الآداب العامّة وحمايةُ الأخلاق من عبث المفسدين، وإلزامُ الناس الأحكامَ الشرعية في البيع والشراء والمعاملات التجارية، والإشرافُ على حركة الأسواق، والحؤول دون المخالفات. فالمحتسب كان يمنع طغيان الحوانيت على طرق المشاة بإبراز عروضهم، ويجبرُ المدين على قضاء دينه إذا مَطَله، ويراقبُ الموازين والمكاييل صدعاً بقول الله عزّ وجل: ﴿وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ (*) الَّذِينَ إِذا اكْتالُوا عَلَى النّاسِ يَسْتَوْفُونَ (*) وَإِذا كالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ [المطففين: 83/ 1ـ3]، ويردعُ مَنْ يغلي البضاعة، وينصفُ الجارَ المظلوم من جاره الظالم.

وزبدةُ القول في الحِسبة أنها أصبحتْ في العصر العباسي، بعد أن تطوَّرت الحياة، وتعقَّدت، سلطةً قضائية، تحلُّ المشكلات اليومية حلاًّ سريعاً، لكي تضمن تطبيق الشريعة، ومصالحَ الرعية، وهي على التنفيذ العمليّ أحرصُ منها على إصدار الأحكام النظرية.

(1) التراتيب الإدارية 1/ 284ـ287.
(2) تاريخ الإسلام 2/ 245.



الفصل الرابع

الحياة الاجتماعية (1)

أ ـ تمهيد

إذا خَطَرَ لك أن تختصرَ الحياة السياسية في عصر من عصور التاريخ القديم لدى أمة من الأمم بصورة حِسيَّة قلت: إنها لم تكن أكثر من بساطٍ بسيط أحمرَ صُبغ بالدم، ونُسج على منوال الحروب والدسائس، سَدَاه حَيَواتُ الملوك والوزراء، ولحمته ملاحمُ القادة والجيوش. وليس لعامة الناس في هذه الصورة إلَّا لونٌ باهت، وصوتٌ خافت.

أمَّا إذا خطر لك أن تختصرَ الحياة الاجتماعيةَ بصورة تمثِّلها، فإنَّ البساطَ البسيط ينقلبُ بين يديك إلى حديقة أنيقة، أو طنفسة نفيسة من طنافس أصفهان. مفوَّفة الألوان، تداخلتْ فيها الخطوطُ والظلال، وتكاملت السمات والشيات، حتى غدتْ لوحاً مُتْقَنَ الرسم.

في هذا اللوح تصطرعُ الطبقات، ويتجاور سكان الحواضر والأرياف والبوادي، وتتداخلُ الخاصَّة والعامة، والأجنادُ والشُّطَّار، ويتناقض الزهَّاد والمُجَّان،

---

(1) انظر «العصر العباسيّ الأول» د. شوقي ضيف، و«ضحى الإسلام» أحمد أمين ج/ 1، و«تاريخ الإسلام» د. حسن إبراهيم حسن ج/ 2، و«العامة في بغداد في القرنين الثالث والرابع» فهمي سعد.

ويتجادل المؤمنون والملاحدة، والمتصوفةُ والزنادقة، وتتعاقبُ المحافل والمآتم، وتتنافس الإماء والحرائر، وينغمسُ أهلُ الفسوق في الخمر والقمر، ويعكفُ أهل التقوى على الزهادة والعبادة، فتحارُ فيما تختار، ومن أيِّ الجوانب تبدأ؟

ومهما يُفْضِ إليه الاختيارُ من إغفال أو إيثار، وأيّاً كان الجانبُ الذي توجز في ذكره، والجانبُ الذي تطنبُ في عرضه، فإن العناصر الغزيرة التي يصخبُ بها مشهدُ الحياة الاجتماعية في العصر العباسي الأول سوف تنهالُ على ريشتك من كلِّ جانب ساطعةَ الألوان، صاخَّة الأصوات لتجعلَ لوحكَ المرسومَ أضخمَ من لوح (يوم الحساب) الذي رسمه (ميكيل أنجيلو) لبابا الفاتيكان.

وتستطيع أن تقول ـ وأنت تتصوَّرُ وتصوِّر المجتمع العربيَّ الإسلاميَّ في العصر العباسي ـ: إن تاريخ العرب لم يشهد قبل هذا العصر عصراً، فيه مثلُ هذا التفاعل، أو مثلُ هذا التعايش بين العروبة والعجمة، والغنى والفقر، والسَّرَف والشظف، والائتلاف والاختلاف، والتوحُّد والتعدُّد، كأنَّ الآية الكريمة ﴿يا أَيُّها النّاسُ إنّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَقَبائِلَ لِتَعارَفُوا إنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّهِ أَتْقاكُمْ إنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 49/ 13] كأنها ما نزلت إلَّا لتصوِّر هذا المجتمع، أو كأنَّ هذا المجتمع ما زَخَر بالنقائض إلَّا ليفسِّر هذه الآية التفسير الأمثل.

ب ـ الشعب

لك أن تقسم الناس في دولة بني العباس على أساس الأجناس، فتقول: كانوا من عرب وأعاجم؛ ثم توزِّعُ العرب بين المضريّين واليمنيين، والأعاجمَ بين الفرس والديلم، والهنود، والأنباط، والأقباط، والزنج، والزطّ، والترك، والكرد، والبربر، وبقايا الروم واليونان، والآشوريين والسريان.

ولك كذلك أن تقسمهم بحسب الملل والنحل، فإذا الكثرةُ مسلمون والقلّةُ كتابيُّون، وإذا أهل الكتاب نصارى ويهود، وإلى جانب هؤلاءِ وأولئك شراذمُ من

الصابئة، وكثيرٌ من المجوس، على دين زرادشت، أو على ملة مزدك. وبين أصحاب الأديان المختلفة يندس مُراؤون ومنافقون تزيَّوْا بزِيِّ الإسلام، وهم ملاحدةٌ وزنادقة، دينُهم الشهواتُ والنزواتُ، وهمُّهم المناصبُ والمكاسبُ.

وقد يستهويك التقسيمُ وفق الألوان، فتطالعُك سُمرةُ العرب، وصفرةُ الترك، وشقرةُ الفرنجة، وسواد الزنج، وبياض الروم. وقد تصافح وجهك وجوهٌ من جنسين ولونين اختلطتْ فيها الشقرةُ والسمرة، وزرقة العيون بصفرة البشرة، أو شاب بياضَها شوبٌ من سواد بعدما تزاوجت الأجناس والألوان، وبنى الأحرارُ بالإماء، ونجمَ عن هذا التزاوج جيلٌ هجين من المولَّدين، لا ينتمي إلى عرق واضح السمات.

ولم يبرأ أشرافُ العربِ من لوثة الهُجْنة والإقراف، حتى إنك لتعجبُ غايةَ العجب حينما تستعرضُ أمَّهات الخلفاء، فتجدُ نصفَهن أو أكثر من غير العرب، فتكادُ تميل حينئذٍ إلى قول الجاحظ: «دولةُ بني العباس أعجمية فارسية».

لقد كثرت الإماءُ كثرةً كادت تطغى على الحرائر، وأُتيحَ لهن من التثقيف المُغْوي ما لم يُتَحْ لبنات العرب، إذْ أخذهن أربابُهن بالدُّربة والتعليم، فَروَّوْهن الشعر، وعلَّموهن الغناء، فجمعن حلاوةَ الكلام إلى جمال الأجسام، حتى أنسينَ العرب الحَوَر والخَفَرَ بالتبرُّج والتغنُّج، وأشعْنَ الفسوق والمجون، في الحياة العامة.

وإذا خطر لك أن تقسم الشعبَ تقسيماً طبقيّاً، لا علاقة له بالألوان والألسنة والمِلل قلت: كان الناس من طبقتين متمايزتين: خاصّةٍ، وهي الصفوةُ القليلة، وعامّةٍ، وهي السوادُ الأعظم من الرعية. والمعيارُ الذي يُحْتكم إليه في تمييز طبقة من أخرى هو مقدارُ الثراء أولاً، والمستوى الثقافيّ ثانياً.

أمَّا الخاصةُ فقد كانت فريقين: أولهما الأسرة العباسيّة الحاكمة، ومَنْ عاش في كنفها من قادة العرب وأشرافهم وشعرائهم. وثانيهما كبارُ الخراسانيين الذين ظاهروا العباسيّين على الأمويين، ثم تولَّوا كثيراً من المناصب، وفازوا بحظٍّ عظيم من المكاسب، وكان جلُّهم من الفرس في بداية العصر العباسي الأول، ثم زاحمهم الترك في نهايته حينما جلبهم المعتصمُ ليتخلَّص بهم من سيطرة الفرس.

وأمَّا العامَّة فقد قسمها ابن أبي الربيع[1] إلى طبقتين، أو إلى فريقين، فكر أن أحدهما يضمّ التجار وأهل المراتب، وهم يحصلون العيش في أحسن وجوهه، ويتميّزون بالاكتساب الدائم المعتدل، وبإظهار العدل في المعاملات، وإظهار السيرة الحسنة. ويضمُّ ثانيهما السُّوقة والجمهور، وهم في أدنى المراتب المبذولة لكل دنيء نفس، وأكثرهم من أهل الحرف والغوغاء والشطّار والأرقاء والخصيان والإماء وكل من لاحظ لهم من علم.

وبالغ أبو حيان التوحيدي[2] في ذمِّ هذه الطبقة، فاتَّهمها بضعف العقول، وخساسة النفوس، وزعم أنه لا يجوز لأربابها أن ينشقوا ريح الحكمة. وأفرط أبو يعلى الفراء في ذمها، إذْ رماها بالقصور عن فهم الدين، وألصق بها الجاحظ ترهات تخالف الدين والحقيقة.

وتستطيعُ أن تُضيف إلى هذا المفهوم الطبقيّ الحاسم الذي جعل الناس طبقتين: خاصّةً وعامةً، مفهوماً آخر، تُمْليه طبيعة الحياة الدائمة التطوُّر، وينجمُ عنه فريقٌ ثالث. ونجومُ هذا الفريق يحدث حينما يعلو نفر من طبقة العامة، ويستفلُ نفر من طبقة الخاصّة، فيتشكَّلُ من هؤلاء وهؤلاء برزخٌ يمكن أن تسميه الطبقة الوسطى. فالحياة ترفع وتخفض، واللهُ يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر، فيعطي المعتصمُ الترك ما نزعَ الرشيدُ من البرامكة، ثم تتخلَّف عن صنائع هؤلاء وأولئك طبقةٌ وسطى، لا يرفلون في مترف السراة، ولا يعانون شظف الفقراء، وقد يرقى بعضُهم من طبقة الأرقّاء إلى طبقة الوزراء. قال د. شوقي ضيف[3]:

«دعا الإسلام دعوة واسعة إلى تحرير الرقيق، فكان كثير منهم يحرّرون. وقد يصل بعضهم إلى أرفع المناصب في الدولة مثل الربيع بن يونس مولى المنصور وحاجبه، ثم وزيره... ومعروف شغف المعتصم بالرقيق التركي، وما زال يشتريهم

(1) العامة في بغداد / 64.
(2) المرجع السابق عن كتاب «المقابسات».
(3) العصر العباسيّ الأول / 56.

من أيدي مواليهم ومن النخاسين حتى اجتمعوا له بالآلاف، وحتى اضطر أن يبني لهم سُرَّ مَنْ رأى (سامراء) كي يجنّب العامة شرَّهم وأذاهم».

ومهما يتكلف الدارس الاختصار، والاكتفاء بالملامح البارزة من تركيب المجتمع في العصر العباسي، فلا بد أن يسمح لطائفة من الأرقاء بأن تحتل مكانها من هذه الصورة الفسيفسائية، وهي طائفة الخصيان. قال د. شوقي ضيف[1] في حديثه عن العباسيين:

«كان يشيع بينهم الخصيان، ونحن نعرف أن الإسلام يحرِّم خصاء الإنسان احتراماً لآدميّته، ولكنه كان منتشراً في العالم القديم بين البيزنطيين وغيرهم. وما نصل إلى العصر العباسي حتى نجد القصور في بغداد وغيرها من بلدان العالم الإسلامي تكتظّ بهم. ومن المؤكد أن المسلمين لم يكونوا هم الذين يقومون بهذا العمل البغيض من الحضارة. إنما كان يقوم بذلك اليهود والنصارى متحمِّلين وِزْرَه».

ج- أبرز النزعات القومية(2)

وعلى اختلاط هذه الأجناس من الناس بألوانها وأديانها، وثقافاتها ولغاتها بالأمة العربية إلَّا أن الدولةَ العباسية بقيت دولةً إسلامية عربية، تسودُ فيها عقيدةُ التوحيد ولغةُ الضاد. وفي كنف السيادة العربية برزت نزعتان أخريان، حاولتا أن تصارعا النزعةَ العربية. فما فحوى كلِّ نزعة من هذه النزعات الثلاث؟

- فحوى النزعة العربية الإيمانُ بأن العربَ صفوةُ الخلق، ولهذه النزعة ثلاثُ حجج تسوِّغ بها رأيها: أُولاها أن الأمةَ العربية في الجاهلية والإسلام ظلَّتْ محافظةً على وحدتها ونقائها واستقلالها مع كل ما تعرضتْ له أطرافها من غزو الفرس والروم والأحباش. والثانيةُ أن للعرب أخلاقاً وسجايا تميزُهم من

(1) العصر العباسيّ الأول / 56 وما بعد.
(2) انظر «ضحى الإسلام» 1/ 42 وما بعد.

الشعوب الأخرى، وأن الإسلام تمَّم مكارم أخلاقهم ولم ينسخها. والثالثة أنها أنجبت خاتم الأنبياء، وأن بلسانها نزل كتابُ الله.

ولم يكن أنصار هذه النزعة من العرب الأقحاح فحسب، بل انضوى تحت لوائها الفكريِّ كلُّ من آمنَ بالقرآن والسنة إيماناً عميقاً، وكلُّ من أحبَّ رسول الله (ﷺ) وأهلَ بيته، واتخذهم مثلاً أعلى، حتى غدوا أحبّ إليه من قومه.

- والثانية لا تُفاضِلُ بين الشعوب، ولا ترى أن للعرب فَضْلاً على أصغر أمة من الأمم الأخرى تحقيقاً لقول النبي (ﷺ) في حجَّة الوداع: «أيُّها الناس، إنَّ ربكم واحد، وإنَّ أباكم واحد، كلُّكم لآدمَ، وآدمُ من تراب. أكرمُكم عند الله أتقاكم، إن اللهَ عليم خبيرٌ. وليس لعربيٍّ على عجميٍّ فضلٌ إلَّا بالتقوى». والقائلون بهذه النزعة صفوة العلماء، وأهلُ الصلاح، وأربابُ العقل والنَّصفة من كلّ الأعراق، وهم قلَّةٌ في كلّ عصر، وفي كل مصر.
- وثالثة النزعات تحطُّ من مكانة العرب، وتُعلي عليهم الشعوبَ الأخرى، وتحتجُّ بحجج كثيرة تفتقر إلى الإنصاف، وتنبعُ من الكيد والحقدِ على العرب، وكأنَّما هي ردٌّ على أرباب النزعة الأولى:

أُولى هذه الحجج أنَّ العرب لا يتميزون من سواهم بميزة يُذْكَرون بها. والثانيةُ أنهم كانوا قبل الإسلام قبائلَ متحاربة، لا تجمعهم جامعةٌ، ولا يحميهم جيش، وليس لهم كيان سياسي كالروم والفرس والأقباط. والثالثة أن النبوة ليست حِكراً على العرب، فأنبياءُ العرب أربعةٌ: هودٌ وصالح وإسماعيل ومحمد، والآخرون من يوسف إلى يونس، ومن موسى إلى عيسى ليسوا من العروبة في شيء. ولا فضلَ للعرب في نبوَّة محمد (ﷺ) لأنه ـ وإن كان عربيّاً ـ أُرسل إلى الناس كافَّة، لا إلى العرب خاصَّة، فحظُّ العرب من نبوّته ليس أكثر من حظوظ الشعوب الأخرى التي آمنت به.

والرابعةُ أن العرب قبل الإسلام كانوا دون الشعوب الأخرى حضارةً، إذْ لم يُؤْثَرْ عنهم براعةٌ في صناعة، ولا حصافةٌ في ثقافة، ولا مهارةٌ في تجارة. وهَبْهم

افتخروا بالشعر والخطابة، فإنهم لا يتميزون بهما من سواهم؛ لأن الأمم المتحضّرة كانتْ ذوات منظومٍ ومنثور، وفصاحةٍ وبيان.

والخامسةُ أن في تفاخر العرب بالكرم والشجاعة والنجدة والوفاء من الادِّعاء فوقَ ما في الواقع من فعل.

ويغلبُ على ظنّ المؤرِّخين القدماء، والدارسين المحدثين أن الكثرة الكاثرة من المنضوين تحت النزعة الثالثة كانت من الشعوب التي كرهت العرب، وانطوت قلوبُها على الحسد؛ لأن العرب قهروا هذه الشعوب، وأزالوا دولها وقتلوا ملوكها. ومن آمنوا بالإسلام من هؤلاء بقيت قلوبُهم معقودةً بأمجاد وعقائد قديمة، أو أسلمت ألسنتهم وأضمرت صدورُهم الضغينةَ، وغلَّفوا كره العرب بغلاف من الإسلام، لأن العباسيين كانوا يعاقبون مَنْ يجهرون بمناوأة الدين، ولا يعاقبون مَنْ يجرؤون على شتم العروبة. وعلى النزعتين الثانية والثالثة أطلق المؤرِّخون اسم «الشعوبية» ثم أطلقوا هذا الاسم على أتباعهما. فما مصدرُ هذه التسمية؟ وما معناها ومرماها؟

د ـ الشعوبية[1]

«الشعوبية» مصدرٌ صناعيٌّ، صُنع من لفظة «الشعوب» الواردة في قوله تعالى: ﴿يا أَيُّها النّاسُ إِنّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَقَبائِلَ لِتَعارَفُوا﴾ [الحجرات: 49/ 13]. وحينما وُضِعَتْ قُصِد بوصفها أن تُجعلَ علماً على النزعة التي تساوي بين شعوب الأرض في المنزلة والمعاملة، وفي المناصب والمكاسب، وترفض السياسة التي تفضّل العرب على الشعوب الأخرى.

وإلى الاشتقاق اللغوي، والمعنى الاجتماعي، والبعد السياسي أشار الجوهريُّ، فقال: «الشعب ما تشعَّب من قبائل العرب والعجم. والجمع شعوب. والشعوبية فرقةٌ لا تفضِّل العربَ على العجم». وظاهَرَه ابنُ عبد ربه، فقال: «الشعوبيةُ هم أهل التسوية».

(1) ضحى الإسلام 1/ 46 وما بعد.

ويغلبُ على الظن أن لفظة الشعوبية لم تكن متداولة في العصر الأموي؛ لأن التسمية بالمصادر الصناعية بدعةٌ متأخرة الشيوع. لقد كان الناس يقولون: أصحاب جَهْم، وأصحاب الأشعري، وصاروا يقولون فيما بعد: الجمهيّة، والشعوبيّة، والأشعريّة. والجاحظُ، كما يبدو من استقراء الكتب القديمة، كان أسبق الأدباء إلى استعمال لفظة الشعوبية في كتابه البيان والتبيين. ثم شاعت بين الكتّاب والمؤرِّخين، لتدلَّ على النزعة مرَّة، وعلى أتباع النزعة أخرى، لكنها لم تبق محافظةً على دلالتها الإيجابية التصالحية، إذْ راحت تكتسب مع ظهور العنصر الفارسي في الدولة العباسية دلالة جديدة، فما فحوى هذه الدلالة؟

فحواها تطاولُ الموالي على العرب، لا لكي يساووهم، بل لكي يثأروا منهم. وزعم ابن قتيبة ـ وهو من أعاجم مرو ـ أن الذين اعتنقوا الشعوبية الحاقدة على العرب هم سفلة الناس وغوغاؤهم. فردَّ عليه أحمد أمين، فقال[1]:

«إنه اقتصر على مَنْ يتظاهر بالشعوبية. وهؤلاءِ كانوا كما ذكر ابنُ قتيبة. أمَّا الأشرافُ فكانت حركتهم سرِّيّة خفيَّة، لا يجرؤون أن يظهروا بها لكبر مراكزهم... والحقُّ أن الشعوبية لم تكن في السفلة وحدهم، وهؤلاء السفلةُ لم يكونوا الآخذين بزمامها، وإنما كان معهم كثيرٌ من الطبقة المتعلمة الراقية، وإن لم يرق نسبها إلى الملوك والأشراف. وهؤلاءِ هم الذين كان لهم الأثرُ الشعوبيُّ في الأدب والعلم. ومن وراء هؤلاء وهؤلاء طبقةٌ بلغت أعلى المناصب في الدولة، فكانوا يمدُّونهم سرّاً بجاههم ومالهم».

ثم فضح أحمد أمين مكايدَ الشعوبية المثقَّفة، وبيَّن آثارها المدمِّرة في تشويهِ الشعر والقصص والأمثال والفقه والحديث، فقال[2]:

«وإذْ كان هؤلاء العقلاءُ الماكرون هم رؤساءَ هذه الدعوة كانت حربُهم علميةً أدبيةً دينية أكثرَ منها ثوراتٍ ظاهرة... وكثر الشعرُ من الأعاجم الذين تعلَّموا العربية،

(1) المرجع السابق / 50.
(2) ضحى الإسلام 1/ 51ـ56ـ58ـ59.

يفتخرون بنسبهم، ويعتزون بقوميتهم... ووضعوا القصصَ الشنيعة في شرح الأبيات أو الأمثال... ولوَّنوا ما رَوَوْا من تاريخ الفرس لوناً زاهياً جميلاً، ونسبوا إلى ملوكهم الحكمَ الرائعة، والسياسة الحكيمة... وكان للشعوبية مجالٌ فسيح في الحديث، فقد وضعوا الأحاديثَ الكثيرة في فضل الفرسِ وغيرهم كالنبط، وأسندوها إلى الثقاتِ من الصحابةِ والتابعين».

هـ- لا إكراه في الدين

زخَرَ العصر العباسيُّ الأول بأديان مختلفة، عايشَها الإسلامُ، وبسط عليها رعايتَه، وعاملها بالتسامح والرفق. غير أنَّ هذه الأديان لم تكن سواءً في الانتشار والازدهار، وأعداد المؤمنين بكلّ دين، ولم تَقْوَ مجتمعةً أو مفترقة على أن تُطاولَ الإسلام، وتزحمه عن مكانته وسيادته.

لقد كان «الإسلام أوسعَ المِلل انتشاراً، وأكثرها تأثيراً في حياة الناس على اختلاف عقائدهم، لا لأنه كان الدين الرسميَّ، فحسبُ، بل لأنَّ اللغة العربيةَ التي نزل بها كتابُه، وتحدث بها نبيُّه كانت الوعاءَ الحامل الناقلَ للثقافات المختلفة ذواتِ النحل المختلفة التي شاركت في صنع الحضارة العربية في العصر العباسي.

ومعنى ذلك أن الثقافات الدينية الأخرى التي عبَّرت عن عقائدها بالعربية في بعض الأحيان أقرَّتْ أو تظاهرتْ بأنها أقرَّتْ للإسلام بشكل من أشكال الزعامة، وهذا الإقرارُ عند التحقيق لم يكن إلَّا ثمرةً من ثمار التسامح الذي ساسَ به العباسيُّون أصحابَ الملل الأخرى، ما لم يثوروا، ويحملوا السلاح على السلطة، على النحو الذي تجلّى في الفتن التي أشعلتها الراوندية والخرمية والإفشينية».

ذكر د. حسن إبراهيم حسن من الأديان التي عايشت الإسلام: النصرانيةَ، واليهوديةَ، والصابئة، والمزدكيةَ، والمانوية، والزردشتية، والبراهمية، والبوذية، ثم تحدَّث عن التسامح الذي ظلَّل أتباعها، فقال[1]:

(1) تاريخ الإسلام 2/ 324 وما بعد.

«أوجدت الحاجةُ إلى المعيشة المشتركة، وما ينبغي أن يكونَ فيها من وفاق بين المسلمين واليهود والنصارى نوعاً من التسامح. ولم تتدخَّل الحكومةُ الإسلاميةُ كذلك في شعائر أهل الذمة، بل كان يبلغُ من تسامح بعض الخلفاء أن يحضر مواكبَهم وأعيادهم، ويأمرَ بصيانتهم... ولم يكنْ في المدن الإسلامية أحياءٌ مخصَّصة لليهود والنصارى بحيث لا يَتعدَّونها، وإن كان أهل كلِّ دين قد آثروا أن يعيشوا متقاربين».

و- الزندقة[1]

ومع حُرية الاعتقاد وتسامح العباسيّين مع ملل ونحل كثيرة، تجاورتْ وتعايشتْ في كنفهم الموطَّأ لكلّ عقيدة، فإنهم ضاقوا بظاهرة ماكرة، انطوتْ على الشقاق والنفاق، والخديعة والوقيعة، وأظهر أصحابُها غيرَ ما يُبطنون، أو ارتكبوا الكبائر، وأحبُّوا أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا، أو تحدَّوُا المشاعر والشعائر تحت لواء الحرية الدينية، وسُمُّوا الزنادقة، فمتى ظهرت هذه الظاهرة، وما المعاني التي انطوت عليها؟

لم تظهر الزندقة في العصر الأمويِّ إلَّا على استحياء، ولم يُرْمَ بها إلَّا قلةٌ أو نُدرة من المتهتكين، ورقاق الدين، أشهرُهُم عبدُ الصَّمَد بنُ عبد الأعلى مؤدّبُ الوليدِ بن يزيد، والوليدُ نفسه بعدما أَمْعَنَ في الشهوات. ثم شاعت في العصر العباسيّ، وكثرُ أربابها، واختلفوا فيما دَعَوْا إليه أو اتُّهِموا به مُعْتَقداً وخُلُقاً ومَسْلكاً.

الصورة الأولى من صور الزندقة تجلَّت في الفسوق والفجور، والتهتُّك والتعهُّر. وأكثرُ الوالغين في هذه المحرَّمات كانوا من أتباع النحل القديمة الذين ضاقوا بطهارة السلوك الإسلامي، وبراءته من الأدناس. فأسلمت قلوبُهم وألسنتُهم، لكنَّ غرائزهم بقيت مغروزة في حمأة الشهوات. وربّما انضمَّ إليهم بعضُ المسلمين العرب ممَّن غلبتهم رغابهم، فلم يصبروا على مفارقة الخمر والقمر، والقصف

(1) انظر «ضحى الإسلام» 1/ 100 وما بعد.

والعزف، فراحوا يعبّون مما يحبّون، فيُسمع منهم، وهم سكارى، كلامٌ يجرح المشاعر والشعائر، ثم يتنصَّلون ممّا يقولون بعد أن يعاودهم الصحو.

ومن هذه الطائفة الشاعرُ الداعر إبراهيم بن سيابة، وآدمُ حفيد عمر بن عبد العزيز. الأول كان خليعاً من مُجَّان الغِلمان، والثاني كان من أصحاب الشراب، شرب وطرب، فجرى لسانه بأبيات تجرح شعائر الدين، فأُخذ إلى المهديّ، فجلده، فقال: «واللهِ ما أشركتُ بالله طرفةَ عين. ومتى رأيتَ قرشيّاً تزندق؟ ولكنه طربٌ غلبني، وشعرٌ طفح على قلبي».

وثانيةُ الصور ـ وهي ناجمةٌ عن الأولى ـ التزندقُ للتظرُّف، وفحوى هذه الصورة أن يحاكيَ الظرفاءُ الأبرياءُ، الزنادقةَ المجَّان فيما يقولون، لا فيما يفعلون. وعلَّةُ هذه المحاكاة أن بين الزنادقة من عرفوا بالظرف وحلاوة الدعابة، فأعجب بهم جلساؤهم، وقالوا بقولهم، وأنفوا من فعلهم، فلحقهم من الزندقة اسمُها لا إثمها، قال أبو الفرج الأصفهاني[1]:

«كان يقال: أظرفُ من الزنديق. وكان الحاركيُّ ـ واسمه محمدُ بن زياد ـ يُظْهر الزندقةَ تظارفاً، فقال فيه ابن مناذر:

يا ابنَ زياد يا أبا جعفر ... أظهرتَ ديناً غيرَ ما تُخفي

مُزَندق الظاهر باللفظ في ... باطن إسلام فتىً عَفِّ

لستَ بزنديقٍ ولكنّما ... أردتَ أن تُوسمَ بالظرْفِ

والصورة الثالثة من صور الزندقة ـ وهي أمكرها وأخطرها ـ تلك التي شاعت بين الدهاة والحاقدين من الموالي. وجوهرُها أن يعلنوا إسلامهم، لكي يغلِّفوا بإعلانه ما يُبطنون من عقائد ضعفت أو اختفت بعدما بزغ الإسلام. والدافع إلى هذا التناقض بين الظاهر والباطن أن يرتقي الزنادقة بالإسلام المناصبَ في الدولة العباسية، وأن يسخروا ما يُتاح لهم في المناصب من مكاسب لتدمير الدولة العربية الإسلامية: كياناً

(1) الأغاني 18/ 115.

وسلطاناً وديناً وتراثاً وعلماً وأدباً، وإعادة الدولة الكسروية. قال[1] أحمد أمين ـ وفي قوله تحليل دقيق لمآربهم الخفية ـ:

«رأوْا أنهم لا يستطيعون إفسادَ العقيدة الإسلامية إلَّا بالانتساب إليها أولاً، حتى يُؤْمَنَ جانبُهم، وحتى يسهلَ على النفوس الأخذُ بقولهم. ثم هم بَعْدُ ينفثون تعاليمَهم على أشكال مختلفة: طوراً في العلم والدين، وطوراً في الأدب، وطوراً في وضع مثالبِ العرب. ومن حينٍ لآخر كان يعثر على بعضهم فيُنَكَّلُ بهم، ولكنَّهم لا يبيدون. أحياناً يعملون أفراداً، وأحياناً يعملون جماعات».

ثم سرد أحمد أمين أسماءَ من اشتهروا بالزندقة، وكلُّهم أو جلُّهم من الموالي، فقال:

«اشتهر بالزندقة في هذا العصر كثيرون، منهم: حمَّاد عجرد، وحمَّاد الراوية، وحمّاد الزبرقان، وبشّارُ بن برد، وابن المقفع، ويونسُ بن أبي فروة، ومطيع بن إياس، وعليُّ بن الخليل، وابن مناذر... والذي نلاحظه أن أكثر من ذكرنا موالٍ من الفرس».

ولم يكتف أحمد أمين في دراسته القيِّمة بذكر الأسماء، وإنَّما فضح ما اقترفته هذه الطائفةُ المارقة من الزنادقة في الكيد للإسلام والعروبة، وتشويه التراث العربي من جذوره الجاهلية إلى ثماره العباسية، فقال[2]:

«فعبدُ الكريم بن أبي العرجاء يُتَّهم بالزندقة، ويُفْسدُ أحاديثَ رسول الله، بما يضع فيها، ويُقرُّ حين يقتلُه المنصور بأنه وضع أربعةَ آلاف حديث مكذوب مصنوع. وحمّادٌ الراويةُ يفسد اللغة والأدب بما يعمله من شعر يضيفُه إلى الشعراء المتقدِّمين، ويدسُّه في أشعارهم... وصالحُ بن عبد القدوس يدسُّ في الأشعار معاني زندقته. ويونسُ بن أبي فروة يعمل كتاباً في مثالب العرب وعيوب الإسلام بزعمه، ويصيرُ به إلى ملك الروم، فيأخذُ منه مالاً...».

(1) ضحى الإسلام 1/ 108.

(2) ضحى الإسلام 1/ 108.

والصورةُ الرابعة من صور الزندقة الإلحادُ، وأبو العلاء المعريّ أشار في رسالة الغفران إلى هذه الصورة، وقرن الملاحدة بالدهرية، وذهب إلى أن لكلِّ دين ملاحدةً يبطنون غير ما يظهرون، وإلى أن في كل عصر دهريين، لا يؤمنون بإله، ولا يدينون بدين، وينكرون الرسالات والمرسلين. قال أبو العلاء[1]:

«ولا ملَّةَ إلَّا ولها قوم ملحدون: يُرُونَ أصحاب شرعهم أنهم موالفون، وهم فيما بطنَ مخالفون، ولا بدَّ من أن ينهتك مخادعٌ، وتبدو من الشرِّ جنادع. وقد كانت ملوك فارس تقتلُ على الزندقة. والزنادقةُ هم الذين يُسَمَّون «الدهرية»، لا يقولون بنبوةٍ ولا كتاب».

ولمَّا كان الخلفاءُ العباسيّون يعاقبون على الزندقة، ولا يعاقبون على الانتماء إلى دينٍ غير الإسلام، فقد أصبح الاتهامُ بالزندقة سلاحاً قذراً خطراً، أو سهاماً يترامى بها المتحاسدون المتحاقدون، قال أحمد أمين[2]:

«من الحقِّ أن نقول أيضاً: إن الاتهام بالزندقة لم يقفْ في ذلك العصر عند حدٍّ، فالشاعر يكون صديقَ الشاعر، وصفيَّ نفسه، ثم تكون بينهما جفوةٌ، فأول ما يرميه به أنه زنديق... بل أكثر من هذا يَرَوْن أبا العتاهية يذكر الموت، فيقولون: إنه زنديق، لأنه يذكر الموت، ولا يذكرُ الجنة والنار».

وأخطرُ ما في الترامي بسهام الاتّهام أن تقعَ نصالُ الافتراء في صدور العلماء، ثم لا يتاح لهم أمراء أكفاء، وقُضاة وعاة يميزون الزندقةَ من المنطق، والإلحادَ من الاجتهاد، فيبطش السيفُ بالعقل، ويُؤخذ البريءُ بالظنِّ، على النحو الذي نَحَتْهُ محاكم التفتيش في إسبانيا، إذْ تعقبت الفلاسفة والمفكرين بالقتل والإحراق عند أدنى اشتباه.

(1) رسالة الغفران / 362.
(2) ضحى الإسلام 1/ 112.

ز ـ السَّرَفُ في التَّرَف[1]

يحسنُ بنا، قبل أن نرسمَ صورة الحياة المترفة في العصر العباسيّ، أن ننبِّهَ على ثلاثة أمور:

أولُها أن عناصر اللوح المرسوم من قصور وملابس وشخوص، ومن خطوط وظلال وألوان، مُسْتمدةٌ من بيئاتِ الخلفاء والأمراء، وحَيَواتِ الدهاقين والمرازبة، ومجالسِ السَّراة والتجار، وجواري الحانات، ومغاني الفَسَقة، لا من أوكارِ الفقر والشظف، ومحاريب الزهادة والعبادة. والأوائل ثُلَّةٌ وقلِة، والحكمُ ينبغي أن يكون على الأعمِّ الأغلب، والأعمُّ الأغلبُ الشظفُ لا الترف.

وثانيها ـ وهو ما نبَّه عليه ابنُ خلدون ـ هو أن في أسفار التاريخ، وكتب الرجال، ومروِيَّات الأدب أخباراً مضخَّمة مفخَّمة، قُصد من تضخيمها وتفخيمها إرضاءُ الكبراء، وإدهاشُ القرَّاء.

وثالثها أنَّ بين الخلفاء الذين وُصموا بالانغماس في الشهوات رجالاً أبطالاً، وعلماء أكفاء، لم يستهوهم ـ وهم يبنونَ الدولة ـ قصفٌ وعزفٌ، وكلُّ ما نُسِبَ إليهم أو جُلَّه لم يكن إلَّا فِرىً افتريتْ، وأباطيلَ اختُلِقت، لتشويه تاريخهم خاصّةً، وتاريخ العرب عامّةً، على النحو الذي أشرنا إليه فيما كان يفعله الزنادقة بتاريخ العرب وتراثِهم.

فأبو جعفر المنصور ـ وهو مؤسس الدولة وبانيها ـ لم يُؤْثر عنه أنه بالى بترف، أو شغل عن البناء بالغناء، وإنَّما عُرف بالتقتير على نفسه وعلى غيره. وهارونُ الرشيد كان يغزو أكثر مما يلهو، ويصيبُ بُلْغةً من مِتعة وجَمَام، وكثيراً من جدٍّ وعلم. والمأمونُ كان محور النهضة الفكرية في زمانه، يُؤْثر العلماءَ على الشعراء، ويجادلُ في اللغة والنحو والفقه والعقيدة، ولا يُصيبُ من اللهو إلَّا ما يريح النفس من عَنَتِ التفكير. فلا يُصغي إلى إسحاق الموصلي إلَّا بعد أن يُنصت للقرّاء والفقهاء ويجادل العلماء.

(1) انظر «ضحى الإسلام» 1/ 75 وما بعد.

أمَّا الخلفاءُ الذين غرَّتهم الحياةُ الدنيا ـ ومنهم المهديُّ والهادي ـ فهم الذين انصبَّ عليهم المالُ من كل جانب، فراحوا ينفقون منه فيغدقون، ويرزقون فيُغْرقون، ويبدِّدونه بغير حساب بعدما جمعه المنصور، وحاسب في جمعه أدقَّ حساب، ليبني به الدولة، لا لينفقه في وجوه الباطل.

فالمهديُّ أُوتي نزوعاً إلى التمتُّع بالفنون، وشَغَفاً بالزينة، ولطافةً في التأنُّق، ورهافة في التذوُّق، فازدان بما تخيَّر من أكسية، وتلذَّذ بما ذاق من أطايب. وربّما كان الهادي أقلَّ ترفاً وسرفاً، غير أنه بعد أن فتحَ للناس بابَ اللهو شقَّ عليه إغلاقُه، فجرفه السيلُ الذي سمح له أن ينبثقَ ويندفقَ بعد أن حبسه أبو جعفر المنصور وراء أسداد الاقتصاد. فلماذا اقتصد المنصورُ واعتدل، وغلا ورثتُه وبذخوا؟ وما الصورُ التي تجلَّى فيها الترفُ والبذخ؟

يُخيَّل إلينا أن السفّاح والمنصورَ سحقا كلَّ ما له صلةٌ ببني أمية إلَّا التعلُّقَ بالحياة العربية الأصيلة، واستعانا بالخراسانيين إلى حين، ثم تخلَّصا من أبي سَلَمة الخلال وأبي مسلم الخُراساني ليردَّا إلى الدولة بعضَ العُروبة. ويُخيَّل إلينا كذلك أنَّهما كانا قد عَقَدا النية على الوقوف أمام المدِّ الحضاريّ الفارسيّ، وعلى مقاومة ما يرافقُه من مباذلَ ومتارفَ تُضعف الهمم، وتفتك بالعزائم.

السَّفاح قدَّم العلمَ على اللهو، والمنصورُ زَهِد في المدائح، وزهَّد الشعراءَ في المنائح، ولم يُمعن في أطايب الموائد، وزخرفةِ القصور، وأعرض عن تقاليد الأعاجم الوافدة، وأنفقَ مال الدولة في بناء بغداد وإصلاح الريّ، ولم ينفقه في تفخيم المحافل، وتسيير المواكب.

فلما آلت الخلافةُ إلى ورثته اتَّخذوا الزخارفَ والمتارفَ، وتزَيَّوْا بأزياء الفرس، فلاثَ الخلفاءُ العمائم على القلانس، وضخَّم القضاةُ القلانسَ، وخُصَّ الشرطُ بزيٍّ، وأصحابُ الخليفة بزيٍّ، واحتفل عامَّةُ الناس وخاصَّتُهم بعيد النيروز احتفالَهم بالفطر والأضحى، فتبادلوا فيه التحيَّات والتهنئات، والعطايا والهدايا، وتفنَّنوا في زخرفةِ العَمائر، وزركشة الملابس والطنافس، وبسطوا الموائد، وتفسَّحوا

في مجالس الشراب والغناء، وحرَّك فيهم الطربُ الرغبة في الرقص، فرقصوا زرافات ووحداناً.

وتستطيعُ أن تعلِّل هذا السَّرف في الترف بعلَّتين: أُولاهما انهمارُ الأموالِ على العراق من كلِّ جانب، والثانيةُ امتزاجُ الحضارات والشعوب ـ ولاسيما الفرس ـ في دولة العباسيِّين عامّةً، وفي العراق خاصّةً، حتى أصبحت بغداد مُلْتقى الأديانِ والألوان، ومعرِضَ الثقافات والفنون من كلِّ نوع وجنس. وأبرزُ هذه الفنون، وأقدرُها على قتل النخوة، وبعث الشهوة الغناءُ والرقص.

ح- الغناء والرقص

في بدايةِ العصر الأموي كان الغناءُ قد رحل إلى الحجاز، واستقرَّ في حاضرتيه مكَّة والمدينة، وفي آخره بدأ رحلةَ العودة منهما إلى الشام والعراق. وبعد أن مُصِّرتْ بغدادُ وازدهرت، كان الغناء أسبق الفنون إليها، إذْ تدفَّق عليها المغنون والمغنيات، فتلقَّاهم الخلفاءُ والأغنياء بالقبول والرعاية، وأغدقوا عليهم الأموالَ بغير حساب.

ومَنْ يقرأْ أغانيَ الأصفهاني وأمثالَه من الكتب التي صوَّرت الحياة الاجتماعيةَ في عراق العباسيِّين يُخيَّل إليه أن المهديَّ والهاديَ والرشيد والأمينَ لم يشغلهم شاغلٌ، ولم يستهوِهم فن كما شغلهم الغناءُ واستهواهم، وأن المأمون حينما انتقلَ من خراسان إلى العراق توقَّر وأعرض عن الإصغاء إلى الغناء أربع سنين، ثم غلبه الحنين، فانغمسَ فيما انغمس فيه مَنْ سبقوه ومن لحقوه.

زعموا ـ والقولُ للدكتور شوقي ضيف[1] ـ «أن الرشيدَ جعل المغنين مراتبَ وطبقاتٍ على نحو ما جعلهم أردشير، وأنه طلب إلى إبراهيم الموصليِّ، وإسماعيل بن جامع، وفليح بن أبي العوراء أن يختاروا له الأصوات المئة التي أدار أبو الفرج الأصفهانيُّ ـ فيما بعد ـ كتابَه الأغاني عليها، وأن الأمين كان يعيشُ للسماع

(1) العصر العباسيّ الأول / 60.

والقصف... وكان الواثق أشدَّ الخلفاء كَلَفاً بالغناء، لإِحسانه الضربَ على آلاته، وله فيه أصواتٌ، سَجَّلها صاحبُ الأغاني».

ولمّا فشتْ فاشيةُ الطرب بين العرب، واجتاحتْ جائحتُه قصورَ الأشراف «أقبلَ أبناءُ الخلفاء وعِلْية القوم على تعلُّمه وإتقانه، حتى لتراهم يصنعون فيه ألحاناً وأصواتاً تُنسب إليهم، كإبراهيم بن المهديّ، وأختِه عليّة، وعبدِ الله بن طاهر، وأبي دلف العجليِّ قائد المأمون»[1].

ولعلّ أسوأَ ما اقترن بفنَّي الغناءِ والرقص اقتناءُ القِيان، وإيثارُهن على الحرائر، وإشراكُهن في حياة الأسرة العباسية، واتخاذُهن حليلاتٍ أو خليلات، والانصرافُ بهن عن الصيد والطرد إلى القصف والعزف، والإمعانُ في التخنث والرقص، وتطوَّر الرقص إلى حركات تعبيرية تشبه التمثيل المسرحي.

ربَطَ ابن خلدون الغناء والرقص بالثراء والرفاه، ووصف مشاهدهما في العصر العباسي، وعلَّل بهما فساد الأمم، وانهيار الدول، فقال[2]:

«فلما جاءهم الترفُ، وغلب عليهم الرّفْهُ بما حصل لهم من غنائم الأمم صاروا إلى نَضَارة العيش ورقَّة الحاشية... وأمعنوا في اللهو واللعب، واتُّخِذتْ آلاتُ الرقص في الملبس، والقضبانُ والأشعار التي يُتَرَنَّم بها عليه، وجُعل صنفاً وحده، واتخذت آلاتٌ أخرى للرقص، تسمى بالكَرْجِ، وهي تماثيل خيلٍ مُسْرجة من الخشب، معلّقة بأطراف أقبيةٍ، يلبسها النسوان، ويحاكين بها امتطاءَ الخيل، فيكرُّون ويفرون ويثاقفون، وأمثال ذلك من اللعب... وهذه الصناعةُ آخر ما يحصل في العُمران من الصنائع، لأنها كماليَّة، في غير وظيفةٍ من الوظائف إلّا وظيفةَ الفَراغ والفرح، وهو أيضاً أوَّلُ ما ينقطعُ من العمران عند اختلالهِ».

وذهبَ بعضُ الدارسين إلى أن لاهتمام العباسيِّين بالغناء غرضاً سياسيّاً، وهو القضاء على التراث الفنّي الأمويّ، وتلقين المغنّين أصواتاً وأشعاراً جديدة، تمحو

(1) المرجع السابق / 61.
(2) المقدمة / 247ـ248.

من أذهانهم مدحَ الأمويين، وتُجري ألسنتَهم بمقطَّعات ذواتِ أفكارٍ جديدة، ترسِّخُ أركانَ الدولة العباسية الناشئة، فقال[1]:

«فوجئَ الخلفاءُ وأصحابُ السلطة الجُدُد بأن المغنيات المشهوراتِ كُنَّ لا يزلْنَ يردِّدْن أغاني في مدح بني أمية، ولا بدَّ أنَّ من هذه الأغاني ما كان يتردَّدُ داخل الحانات. ومن هنا فإن حشدَ المغنين والشعراء والموسيقيين إذْ كان يضفي على القصر هالة العظمة، فإنه كان أيضاً يُسْهم في تثبيتِ الوضع الجديد، ويُسَخَّرُ في هزيمة تراث بني أمية».

ط ـ الخمر والمجون

إذا كان بين الأمويين مَنْ عاقرَ وساترَ، فقد ظهرَ بين العباسيِّين مَنْ مزَّق الأستار، وخَلَع الإزار، وجاهر وفاخر، ثم التمس لنفسه العذر زاعماً أنه كان يشرب من المحلَّل لا من المحرَّم. والمحلَّلُ عنده وعند بعض الفقهاء نبيذُ التمر والعسل والتين والزبيب على ألَّا يُغالى في طبخه لئلاّ يسكر.

ولمَّا كانت الصغائرُ تُفضي إلى الكبائر، فمنْ ذاق عُسَيْلَةَ المحلَّل ـ إذا ثبتَ أنه محلَّل ـ طمح إلى نشوة المحرَّم، فإذا هو كمن طاف حول الحمى، ثم وقع فيه، وإذا هو يقترف ولا يعترف. أو يسوّغ ما اقترف بفتوى، يقضي الوَرَعُ ببطلانها.

والحقُّ أن سُكارى العصر العباسيّ لم يستجيزوا ما استجازوا بفتوى صدرتْ عن فقيه، وإنَّما استجابوا لشهوات أشعلها في جوارحهم المستوفزة إغواءُ الثراء، والاحتكاكُ بالحياة الفارسية، ومعاشرةُ القيان، والتطوُّح على أصداء الأوتار والمزامير، ومخالطةُ الزنادقة وأهل البدع، والاحتفالُ بأعياد الفرس وأعياد الذمِّيين؛ لأن هذه الأعياد كانت مواسم حافلةً بالمهرجانات الماجنة، صاخبةً بالتبذل والتماجن قال د. شوقي ضيف[2]:

(1) العامة في بغداد / 280.

(2) العصر العباسيّ الأول / 69 وما بعد.

«كانت هناك أيامٌ على مدار السنة، يخرجون فيها للهو والقصف والعبث والمُجون، وهي أيام الأعياد: أعيادِ الفرس والنصارى وأعيادِ الإسلام، وكانت تأخذُ شكل «كرنفالات» عظيمة، يخرجُ فيها الناس للشراب واللهو المباح وغير المباح، والفرجة على أصحاب المساخر... وممَّا لا ريب فيه أن إدمان الخمر حينئذ دفع إلى كثير من المجون والعبث والإباحية. وكان المجتمع زاخراً بزنادقة وملاحدة وأناس من ديانات شتَّى مجوسية وغير مجوسية. فمضى كثير يطلقون لأنفسهم العنان في ارتكاب الآثام، متحرّرين من كل قانون للعرف والخلق والدين».

ومنْ يستعرضْ أخبار السُّكارى من الشعراء وعِلْية القوم يلاحظْ أنهم كانوا يتخيَّرون لمجالسهم أماكنَ بعيدة عن زحام الأقدام، وأعين الرقباء، إمَّا ليأتوا الشهوة في خلوة، وإما ليكونوا في منجاة من الشرط والقضاة. ولهذا كانت البساتينُ النزهةُ، والأديارُ المنعزلةُ أحبَّ إليهم من الحانات العامة التي يشغب فيها الشطّار والدعّار، وتختلف إليها الغوغاءُ وسفلة الناس. قال د. شوقي ضيف[1]:

«كانت البساتينُ في ضواحي بغداد تمتلئُ بالحانات التي يختلفُ إليها الشعراء وغيرهم من الفتيان... لقد تحوَّلت البساتين، أو على الأقل طائفةٌ منها إلى حانات كبيرة للخمر والقصف والمتعة... وكانت الأديرة تقدِّم لروَّادها الخمر المعتَّقة، وقد استحالت قاعاتُ شرابها إلى مجتمعات لطلاَّب الخمر والمجون، وكانت متناثرة في ضواحي بغداد وغيرها من مدن العراق».

ولو كانت الخمر عاهراً عاقراً، أو مِقْلاتاً نزوراً، تُباشَرُ ولا تلِدُ، وتوطَأُ ولا تُنْجب، لَخَفَّتْ وطأتُها المدمرة على المجتمع العباسي، ولكنها كما ورد في الحديث الشريف[2]: «الخمر أمُّ الخبائث...» و«الخمر أمُّ الفواحش وأكبر الكبائر...». فما أشنعُ الخبائثِ والفواحش والكبائر التي أفسدت بها الخمرُ حياة العرب؟

(1) العصر العباسيّ الأول / 68 وما بعد.
(2) الجامع الصغير 1/ 475، والأول صحيح والثاني حسن.

لقد أفسدت الخمرُ الخلقَ الرصين، واغتالت الرجولةَ المترفِّعة عن الدنايا، وأشاعت الشذوذ الجنسي، وجعلت أخِـلاّء الصهباء لاطـةً، يخالفون الفطرة بالانحراف، ومنهم أبو هِقَّان، وأبو نواس، وحمَّاد عجرد، وأمثالُهم من الشعراء الموالي، أو ممَّن تخلَّقوا بأخلاقهم الساقطة. ويُعَدُّ والبة بن الحباب السبَّاقَ في ميدان الفُسَّاق لأنه أوَّلُ مَنْ حمل زاملةَ المخنَّثين، وتغنَّى بهذا الأدب الرخيص. قال د. شوقي ضيف[1]:

«أشاع هؤلاء المجَّان والخلعاء آفةً مزرية، هي آفةُ التعلُّقِ بالغلمان المُرْد. وكان أوّل من اشتهر بالغزل فيهم والبة بن الحباب، وهو يصرِّح بذلك تصريحاً لا مواربةَ فيه ولا استحياء وربما كان من أسباب شيوعه كثرةُ الغلماء الخصيان في بغداد، وغيرها من مدن العراق. وكان منهم من تسقطُ عنه رجولته حتى ليلبس لبس النساء. وكان من الجواري مَن تلبس لبس الغلمان لفْتاً للشباب والرجال... وكنَّ يسمَّيْنَ الغلاميات وعمَّت هذه البدعةُ في الساقيات بالحانات. ولعلَّ ذلك هو السرُّ في أن أبا نواس كثيراً ما يتحدَّث عن بعض الجواري بضمير المذكَّر».

ولإنصاف العباسيّين من الشعوبيّين يحسُن بنا أن نشيرَ إلى أن الشعوبيين حاولوا أن يشوّهوا صور الخلفاء عامّة، وصورة هارون الرشيد خاصّة؛ لأنه قمع أطماع البرامكة، واستردّ هيبة الدولة، فرمَوْا الخلفاءَ بالمجون والفسوق، وبالغوا في الزراية بالرشيد، وافترَوْا عليه أباطيلَ وترهات، لا تسوغ في عقل عاقل، وينقضُها ما رواه المؤرِّخون، وكتّاب التراجم الثقات.

قال السيوطيُّ[2]: «كان يصلِّي في خلافته في كل يوم مئة ركعة إلى أن مات... وكان يحبُّ العلم وأهله، ويعظِّم حرمات الإسلام، ويُبغض المراءَ في الدين». وقال الزركليّ: «كان الرشيد عالماً.. شجاعاً كثيرَ الغزوات، يُلقَّب بجبَّار بني العباس، حازماً كريماً متواضعاً، يحجُّ سنةً، ويغزو سنةً».

(1) العصر العباسي الأول / 73 ـ 74.
(2) تاريخ الخلفاء / 264.

وأسوأُ ما يسوءُ القارئَ العربيَّ من الخرافات المفتريات، وهو يقرأُ ألفَ ليلة وليلة، أن يرى الرشيدَ الذي قضى حياته بين الحجِّ والجهاد، بطلاً لعشر قصص من قصص الخمر والزمر والعزف والقصف والمجون والتهتك. أمَّا ظهوره في قصص أخرى، أبطالُها من الشعراء والمخمورين والمهرِّجين فأكثر من أن يُسْتقصى.

ي- التزهُّد والتصوُّف

لا يُفَهَمنَّ ممَّا عرضنا من صور السَّرَف في الترف، ومجالس الغناء والرقص، ومقاصف الخمر والمجون أنَّ المجتمعَ العباسيَّ كلَّه كان يرفلُ في موسمٍ متلاحق الأعياد، وأن حاضرةَ الدولة بغداد كانت مَغْنىً من مغاني الموسرين، أو حاناً تُراق فيه الراح في الأقداح، للاغتباق والاصطباح، أو مرتعاً للفُسَّاق من الزناة واللاطة، والجواري والغلمان من كل جنس ولون.

لقد كبَّرنا ما صوَّرْنا بعرضه أمامَ مرآة مقعَّرة لكي يقفَ القارئُ على حياة القلَّة التي أغرقتها مباذلُ الدنيا، قبل أن نقفه على قلَّة أخرى أعرضتْ عن الدنيا، وزهدتْ في مباهجها، وآثرت المساجد على القصور، والمحاريبَ على الحانات، والأورادَ على المعازف، والاعتزال والتخشُّع على الابتذال والتخلُّع.

وبعد أن يقف على ملامح الصورتين المتعارضتين، وأخلاق الفريقين المتناقضين يتبيَّنُ له أن هؤلاء وهؤلاء لم يكونوا إلَّا التعبيرَ الحيَّ المضخَّم عن اصطراع الدنيا والدين، والمادّة والروح، والزندقة والإيمان، والبهرجة والفِطرة، وأن الفريقين كليْهما لا يمثلان المجتمعَ الحقيقي الواقعيَّ، الذي يتألَّف من الأسر الوادعة، والنفوس القانعة، والأيدي المنتجة التي تصنعُ الحياة والتاريخ، وتبقى تحيا خارجَ التاريخ.

أمَّا القلة المتقشفة التي آثرت الشظف والزهادة على الترف والرغادة فقد يكون زهدها ردّاً على سرف القلة الموسرة، وقد يكون ـ وهذا هو الراجح ـ موقفاً دينيّاً، فحواه الاحتجاجُ على ما أدمن الخلفاء والأمراء والوزراء من احتجان الأموال، وصرفها إلى غير مصارفها المشروعة.

ولهذا السبب كان كثيرٌ من هؤلاء الزهَّاد يعرضون عن معايشة الخلفاء، ويرفضون زيارة الوزراءَ، ويُؤْثِرون التفرُّد، ويفرّون من المناصبَ مهما يُغْرِهم بها أولو الأمر. ويُخيَّلُ إلينا أن وراء الإعراض والرفض والفرار والتفرُّد موقفاً سلبيّاً، يلابسُه طيفٌ باهتٌ من السياسة، جوهرُه البَرَمُ بالأحوال الاجتماعية التي تكنُفُهم، وازدراؤهُم العلماءَ والفقهاءَ المتودِّدين إلى السُّلطة، أي ازدراء السلطة نفسها.

وحَسْبُك أن تقفَ على سلوك نفرٍ من الزهاد وأقوالهم وأفعالهم لتدرك أن وراء الزهد رفضاً لما آلت إليه الحياةُ المترفة في العصر العباسيّ من فسادٍ وإفساد. ومن هؤلاء الزهّاد العبّاد:

سُفيانُ بن سعيدٍ الثوريّ المضريّ [ت:161هـ] فقيهُ الكوفة في زمانه. وداوودُ بن نصير الطائيّ الكوفي [ت:165هـ]. وعبدُ الواحد بن زيد البصري [ت:177هـ] الذي قال فيه الذهبيُّ[1]: ((هو الزاهدُ القدوة شيخُ العبَّاد)). وعبدُ الله بنُ المبارك [ت:181هـ]. والفُضَيْلُ بن عِياض [ت:187هـ]. وسفيانُ بن عُيَيْنَة [ت: 198هـ].

فداوود الطائيُّ[2] «اعتزل الناسَ ولزم العبادة إلى أن مات في الكوفة... وكان يقول: كفى باليقين زهداً، وكفى بالعلم عبادة، وكفى بالعبادة شغلاً». وعبدُ الواحد البصري كان أوَّلَ من أنشأ رباطاً للنسك في عبّادانَ قربَ البصرة، وانقطعَ فيه للعبادة انقطاعَ الرهبان في الصوامع للتبتُّل. «وسُئل ابنُ المبارك: مَن الناسُ؟ فقال: العلماءُ. وسئل: مَن الملوكُ ؟ فقال: الزهّاد»[3]. وقال ابن عياض[4]: «لا

(1) سير أعلام النبلاء 7/ 178.
(2) المصدر السابق 7/ 424.
(3) سير أعلام النبلاء 8/ 399.
(4) المصدر السابق 8/ 433.

يسلم لك قلبُك حتى لا تبالي مَنْ أكلَ الدنيا». وقال ابنُ عيينة[1]: «الزهدُ الصبرُ وارتقابُ الموت».

ودعا المنصورُ سفيان الثوريَّ إليه، فلمَّا حضرَ قال له: «سَلْني حاجتَك أبا عبد الله. قال: أو تقضيها يا أميرَ المؤمنين؟ قال: نعمْ. قال: حاجتي إليك ألَّا تطلبني حتى آتيك، ولا تصلني حتى أسألك. ثم خرج. قال المنصور: ألقيْنا الحبَّ إلى العلماء فالتقطوه إلَّا سفيان. فإنّه أعيانا فراراً».

ثم صعَّد الزهّاد الزهدَ، وغَلَوْا فيه، فغدا تصوُّفاً، ومن أوائل المتصوِّفة رابعةُ بنت إسماعيل العدويّة[2] البصرية [ت:180هـ] التي اشتهرت بالتقوى والعلم في التصوُّف، «حتى استفتاها في دقائق التصوُّف كبارُ المتصوِّفة في عصرها» وحتى قال فيها سفيانُ الثوري: «لا أجدُ مَنْ أستريحُ إليه إذا فارقتُها».

ومن أوائلهم شفيقُ بن إبراهيم البلخي[3] [ت: 194هـ]، «وكان زاهداً متصوِّفاً من مشاهير المشايخ في خراسان... ومن كبار المجاهدين والشهداء» وأول من قال بمبدأ «التوكُّل». ومنهم معروف بن فيروز الكرخي[4] [ت:200هـ]، كان «أحد الأعـلام الزهّاد المتصوِّفين.. اشتهرَ بالصلاح وقصده الناس للتبرك». وبشرُ بن الحارث الحافي المروزيِّ[5] [ت: 227هـ]، «كان من كبار الصالحين، له في الزهد والورع أخبار».

ولعلَّك لاحظتَ من أسماء المتصوِّفة أن الكثرة الكاثرة منهم فرسٌ لا عرب، وتصوُّفُهم ـ على أصولهم الأعجمية ـ كان إسلاميّاً خالصاً، لا علاقة له بتصوّف الزنادقة، الذين تأثروا بالديانة المانوية أو البوذية كصالح بن عبد

(1) المصدر السابق 8/ 462.
(2) أعلام النساء 1/ 430.
(3) الأعلام.
(4) الأعلام.
(5) الأعلام.

القدوس، ولا بتصوُّف المسيحيّين الذين نبع تصوفُهم من عقيدة الخطيئة الأولى، ولا بالأفلاطونية الجديدة التي تقوم على مبدأ «انبثاق كلِّ شيء عن طريق الفيض الواحد»[1]، ولا بعقيدة الهنود بوحدة الوجود. إن تصوفَ هذا العصر لم يكنْ أكثر من الاجتهاد في العبادة، والسموّ بالروح عن الشهوات، والشوق إلى الآخرة[2].

ك ـ الأعياد والمعتقدات الشعبية[3]

مَنْ ينتقل من حانات المُجَّان ومحاريب الزهَّاد؛ أي من مَواطن القِلَّة الفاسدة المُفْسدة، والقِلَّة العابدة المتهجِّدة، إلى أحياءِ العامَّة، وهم الكثرةُ التي تصنعُ الحياة، يجدْهم يحيون حياتَهم اليوميةَ في عمل دائب طوالَ الأسبوع، ثم يتفرَّغون للراحة يوم الجمعة، فيتخذون زينتهم عند كل مسجد، ويجتمعُ أهلُ بغداد في قبة الشعراء قربَ جامع المنصور، ليسمعوا ما يُنشد الشعراء، ومنهم أبو تمام ودعبل الخزاعي.

فإذا جاء رمضانُ فُتحت الدورُ للأيتام والمساكين، وأُولمت الولائم، وتبادل الكبارُ من رجال الدولة التهنئات والهدايا، وأُضيءَ قصرُ الخلافة، ولاسيِّما في عهد المأمون بعشرات القناديل. فإذا انقضى الصيامُ خرجَ الناسُ بالطبول والدفوف إلى ظاهرِ المدينة ليروا هلالَ شوال، ثم إلى المُصَلَّى الكبير ليؤدُّوا صلاة العيد مع الخليفة والوزراء.

وللعامة بين الفِطر والأَضحى موسمٌ آخر، تقدمُ فيه وفودُ الحجيج من خراسان وأقاليم الشرق، ليحطّوا الرحالَ في بغداد للراحة، قبل المضيِّ إلى بيت الله الحرام، فيخرج أهل بغداد للترحيب بهم، ويجمعونهم تحت قباب، تُضرب لهم في الشوارع،

(1) الموسوعة العربية الميسرة / 182.

(2) يقول د. شوقي ضيف: «ومعنى ذلك أن العصر العباسيّ شهد لونين من الزهد: زهداً إسلامياً خالصاً.. وزهداً مانوياً مارقاً وهو الذي يمكن أن يوصل بينه وبين البوذية... وقد مضت الدولة تقاومه وتقاوم أصحابه.. وكان من تمام النسك في هذا الزهد المارق المنحرف أن يعيش الناسك من سؤال الناس...» العصر العباسيّ الأول/ 88.

(3) انظر «العامة في بغداد في القرنين الثالث والرابع الهجريين» / 246 وما بعد.

ثم يودِّعونهم بالدعاء والرجاء، وقراءة القرآن، والأذان والتكبير، ويشيِّعون مواكبَهم بأعلام تُرفع، وطبول تُقرع. ويترأس وفود الحجيج الخلفاءُ أو مَنْ ينوبُ عنهم من أولياء العهود والأمراء، ويندبُ الأمراءُ شُرَطاً وحَرَساً لحفظِ النظام، وإرشاد القوافل، وحمايتها ورعايتها.

ويومَ الأضحى تزدانُ بغدادُ بالأعلام، وتتهادى في شوارعها المواكبُ والمحامل، وتصخبُ فيها المجامع والمحافل، وتُنْحر الذبائح، فيمتارُ الفقيرُ، ويُؤْجَر الغنيُّ، ويخرج الناسُ إلى المتنزَّهات أو يمخرون دجلة بالقوارب، وتصبحُ بغدادُ مهرجاناً كبيراً جمَّ النشاط، كثيرَ الأقوات، صادحَ الأصوات بالطبول والمزامير.

وكما كان أهلُ بغداد يحتفلون بالفطر والأضحى وموسم الحج، فقد كانوا يشاركون المسيحيّين احتفالَهم بأعيادهم وأبرزُها: عيد الفصح، وعيد الشعانين، وميلادُ المسيح عليه السلام. وفي هذه الأعياد دأب المسيحيون على أن يُشعلوا النيران، ويلعبوا بالجوز، ودأب صبيانُهم على أن يطوفوا بين الدور، يترنمون ويمرحون. وكان المسلمون يؤمُّون البساتين، ويقصدون الأديار المنبثة في جنباتها، ويصيبُ فساقهم من دنانها الخمرَ المعتقة.

وكان للفرس أعيادُهم أيضاً، ومنها النيروزُ، والمهرجان، والسذق، قال عبد السلام هارون[1] في كلامه على النيروز: «النيروز كلمة فارسية معربة معناها اليوم الجديد». ولعلهم يعنون بذلك اليوم مقدم العام الجديد، لأن الاحتفال بالنيروز يصادف «أوَّلَ شهور السنة الفارسية، وهو فوردين ماه».

ويبدو من استعراض الأخبار أن الأتقياء من الخلفاء تَورَّعوا عن الاحتفاء به؛ لأنه من بقايا المجوسية، قال عبد السلام هارون[2]: «إنَّ أوَّل من رسم هدايا النيروز والمهرجان في الإسلام الحجَّاج بن يوسف الثقفي، ثم أبطل ذلك عمرُ

(1) نوادر المخطوطات 2/ 9.
(2) نوادر المخطوطات 2/ 9.

بن عبد العزيز.. وممَّن عُرِفَ بإحياء مراسم النيروز عبدُ الله بن طاهر الوالي في زمان المأمون». وفي هذا العيد[1] كان الناس يتبادلون الهدايا، ويشعلون النيران، ويستخدمون ألعاباً كبيرة تسمى «الدوباركة».

وثاني الأعياد الفارسية المهرجانُ[2] «وفيه يُغيِّرُ الناسُ أثاثهم وكثيراً من ملابسهم استعداداً لبرد الشتاء، ويتبادلون الهدايا». وأمَّا عيدُ السذق[3] «فتفسيرهُ المئةُ، لأنه يبقى مئةَ يوم على دخول السنة الجديدة من سنيهم. ويسمَّى أيضاً ليلة الوَقود، وفيه توقدُ النيران، وتُنحر القرابينُ ويُشعل البخور».

ويرى بعضُ الدارسين أنَّ الاحتفال بهذه الأعياد الفارسية القديمة شكلٌ من أشكال الشعوبية، أو سُؤرٌ مزدكيٌّ مانويٌّ بقيَ في قرارة النفوس بقاءَ الثمالة في الكؤوس، وظلَّ يستيقظُ كلَّ عام ليشدَّ القوم إلى تاريخهم القديم، ولهذا أبطلَه عمر بن عبد العزيز، وبعثَه من مرقده عبدُ الله بن طاهر [ت:230هـ] أميرُ خراسان.

ويُخيَّلُ إلى المؤرِّخ المدقّق أن العقائد القديمة المغروسة في قلوب الشعوب أعمقُ من أن تُقتلع، وأن التوحيدَ يُطهّرُ نفوسَ الخاصَّة من أدرانها، ويشقُّ عليه أن يطهر من بقاياها نفوسَ العامة. فعامَّةُ الأعاجم ـ كما ذكرنا غيرَ مرة ـ كانت تؤمن بأن في الملوك عنصراً إلهيّاً، فلمَّا دالت دولتهم، نَقَلتْ هذا العنصر إلى الأولياء وراحت تتبرَّك بضرائحهم. قال فهمي عبد الرزاق سعد[4]:

«شاع الاعتقادُ والتبرُّكُ بقبور بعضِ الصالحين... واشتهر في بغداد مشهدُ النذور، وهو مدفنٌ لأحد العلويِّين، اعتقدَ الناسُ بأنه ما يكاد يُنْذر له نذرٌ إلَّا صحَّ».

وفي العصر العباسيّ الأول فشت فاشية الحجب والرّقى التي تُعلَّق على الأجسام لدرء الأذى، وشاع الادّعاءُ بمعرفة الطالع، والتنبُّؤ بالمستقبل، وانتشر

(1) العامة في بغداد/ 253.
(2) السابق/ 255.
(3) السابق/ 255.
(4) السابق/ 243.

التنجيمُ، الذي يربط حياةَ البشر على سطح الأرض بنجوم السماء، على النحو الذي تلقاه في أباطيل الأبراج العصريّة، حتى إن بعضَ المنجّمين كانوا يقدِّمون النصح للخلفاء، كما فعل منجمو المعتصم حينما حاولوا ثنيه عن فتح عمورية، فصدق وكذبوا.

ل ـ المرأة والزواج[1]

في العصر العباسيِّ الأوَّل يحسنُ بك أن تميز نساءَ الطبقة الحاكمةِ من نساء عامَّة الناس:

فنساءُ الأسرة العباسية ونساءُ الخلفاء والأمراء كنَّ يتمتَّعْنَ بحظٍّ من الحرية والثقافة والنفوذ، لم يُتَحْ مثلُه لعامَّة النساء، وشاركن في إدارة الدولة مشاركةً لا يُنْكَرُ تأثيرُها النافع والضارُّ والباني والهادم؛ لأنَّ مواقفهن كانت في أغلب الأحيان متأثرةً بالعواطف والأثرة.

فالخيزرانُ زوجُ المهديِّ كان لها على ولدها الهادي دالّةٌ، تُخَوِّلُها أن تقضيَ الحاجات، وتُقيل العثرات. والسيدةُ زبيدة أمُّ الأمين حظيت بمكانة مرموقة لدى زوجها الرشيد، إذْ كانت تأمرُ فتُطاع، وتطلبُ فتجاب، حتى إنها أمرت حينما حجَّتْ بأن يُؤتى بأمواه الجبال من شعاب مكة إلى حرمها، فصدع بأمرها المهندسون، وجيء بالماء من كلّ فجٍّ عميق. وأمُّ عيسى ولُبابة بنتا عليِّ بن عبد الله بن عباس عمِّ المنصور كانتا تمتطيان صَهَوات الخيل، وتنهدان لقيادة الجند في الميدان.

أمَّا نساء الطبقةِ العامة فدأبهن إنجابُ الأولاد، وإرضاعهم وتربيتهم، والفقيراتُ والأرامل منهن كانت الخصاصةُ تجبرهن على الخروج من الدور للتسوُّق، أو تُلزمهن العملَ في الرَّدْن والنسج، والرَّفْوِ والطهوِ، وصُنع الحياة بعيداً عن أعين الناس.

(1) انظر «تاريخ الإسلام» 2/ 351 وما بعد، و«العامة في بغداد» / 243 وما بعد، و«الذخائر والتحف» / 92 وما بعد.

ولمَّا كانت الحرائرُ في سباقٍ مع القيان إلى قلوب الرجال، فإنَّهن لم يُغْفِلن حظوظَهن من الزينة والتطرية، شأن النساء في كلّ عصر ومصر، فخَضَبْنَ الأيدي بالحنّاء، وصبغن الخدود والشفاه بصباغ أحمر يسمى «الكلكلون»، وزجَّجْنَ الحواجب، وكحلنَ المحاجر، ووصلن قصيرَ الشعر الأصيل بطويل دخيل، فإذا المرأة السمراء ناصعة بيضاء، وإذا الصَّلْعاءُ واصلة فرعاء.

وكما اختلفت النساء في الثقافة والمكانة، وفي الثراءِ والشرف، فقد اختلفْنَ في طرائق الخِطْبة ومقادير الصداق. وأشيعُ ما شاع من طرائق الخِطبة أن تَسْفُرَ خاطبة محترفة أو مكلَّفة بين الخاطب والمخطوبة، فتكبّر المحاسن، وتصغّر المساوئ، وتزيّن وترغّب، وتقرّب وتحبّب، حتى تنعقد الخِطبة. والطريقةُ الثانية أن يتعارف العروسان في الأسواق والمواسم، وأن يحدَّد المهر حسبَ ثراء الرجل ومكانته وجمالِ المرأةِ ونسبها، وأن يولم الرجلُ وفق سعته.

وبعدَ إبرام النكاح على المَلَأ تُزَفُّ العروسُ على قَرْع الطبول، وإطلاق الأبواق، ووسط زَرافات النساء المتبرِّجات الحاليات بأنواع الحَلْي. وأَطْرَف الرسوم التي كانت تُتَّبع ليلةَ الزفاف أن تُجْلى العروسُ أحسنَ جلوة، ثم تُقرن بها أمةٌ سوداءُ شوهاء، فتزيدُ بقبحها جمالَ العروس؛ لأن الحُسْن لا يبرزُ إلَّا بضِدِّه.

أمَّا أعراسُ الخلفاء والأمراء فقد كانت معارضَ للثراء والأزياء، ومواسم للترف والسرف، يبلغُ فيها التبذيرُ مبلغَ الأساطير. صوَّر د. حسن إبراهيم حسن بعضَ هذه المعارض والمواسم، فقال[1]:

«الخليفةُ المهديُّ عند زواج ابنه هارون الرشيد بالسيدة زبيدة أقام يوم زفافها وليمة لم يسبقْه إليها أحدٌ في الإسلام، ووهبَ في هذا اليوم أواني الذهب مملوءةً بالفضة، وأواني الفضة مملوءةً بالذهب والمسك والعنبر، وزيَّن زبيدة بكثير من الحلي والجواهر حتى إنها لم تقدر على المشي لكثرة ما عليها». وقال أيضاً: قال

(1) تاريخ الإسلام 2/ 360.

الشابُشتي: «إن الخليفة المأمون أمهر بوران مئةَ ألفِ دينار، وخمسينَ مليون درهم».

وذكر القاضي الرشيد بن الزبير[1] أن نفقة زواج الرشيد حينما بنى بزبيدة ـ سوى ما أنفق هارون من ماله ـ بلغت خمسين ألف ألف دينار، أُنفقت من بيت مال الخاصة. وأن نفقة المأمون حينما دخل ببوران بنت الحسن بن سهل ثمانية وثلاثون ألف ألف درهم، وأن الحسن بن سهل أنفق[2] في وليمة العرس أربعين ألف ألف درهم.

م ـ الملابس والزينة[3]

قد يُخيَّل إليك إذا قدِّرَ لك أن تُطلَّ على بغداد لكي تراها كما كانت في العصر العباسي الأول أنَّك سائحٌ يتجول في شيراز أو أصفهان، إذْ تطالعك السابلةُ من كل حيّ بأزياء فارسية تُغرق الأجسام من مفارق الرؤوس إلى أخامص الأقدام، لا يتيزيَّا بغيرها ملكٌ ولا سوقةٌ، ولا يأنفُ من الظهور بها الولاةُ والقضاةُ، حتى إن الخليفة نفسَه كان يُلزم كلَّ طبقة من الناس، أو فئة من الموظّفين أن تتخذَ زيّاً، يميزُها من الطبقاتِ والفئاتِ الأخرى.

«قرر أبو جعفر المنصور ثاني الخلفاء العباسيين لُبْسَ القلانس، وهي القبعات السود الطويلة المخروطية الشكل بصفة رسمية، كما أدخل استعمال الملابس المُحلاَّة بالذهب، وغدا خلعها على الناس من حق الخليفة»[4].

ذكر هذا القرار د. حسن إبراهيم حسن، وذكرهُ لا يعني أنه يلزمُ الدهماءَ أزياءَ الأمراء والوزراء. وإنّما يعني، كما يُخيَّل إلينا، أن المنصور أرادَ أن يخصّ كبار الموظفين، وجلساءَه المقرَّبين بزيٍّ يميزهم من عامة الناس. أمَّا طبقات الشعب

---

(1) الذخائر والتحف / 92.

(2) المصدر السابق / 99.

(3) انظر «تاريخ الإسلام» 2/ 348 وما بعد، و«الحياة السياسية وأهم مظاهر الحضارة في بلاد الشام» / 351 وما بعد، و«العصر العباسي الأول» ص/ 49 وما بعد، و«العامة في بغداد» / 238 وما بعد.

(4) تاريخ الإسلام 2/ 348.

الفقيرة فأنّى لها أن ترقع خُلْقانَها الدَّوارس بخيوط الذهب؟ وإذا كان لحاشية الخليفة زيّ فللخليفة نفسه زيٌّ آخر. ولقضاته زي، ولكتابه زي. فما زيُّ كل طبقة وفئة ؟

كان الخليفةُ العباسيُّ يرتدي في المحافل والمواكب قباءً أسودَ أو بنفسجياً، ينسدل من الكتفين إلى الركبتين، وينفتح عند ثغرة النحر فيظهر من ورائه قفطان زاهٍ، وينضمُّ كمّاه الضيِّقان على معصميْه ـ فلمَّا آل الأمر إلى المعتصم وسَّع أردانَ الأكمام ـ ويُدير حول خصره منطقة ترصّعها الجواهرُ، ويُلقي على كتفيه عباءَة سوداء، وفوق رأسه قلنسوة سوداء طويلةً مزدانة بنفائس الحجارة الكريمة، أو بجوهرة واحدة نادرة.

وكان الولاة والقضاةُ يحاكون الخليفة بعضَ المحاكاة ليظلَّ متفرّداً بالبهاء، وليظلّوا محافظين على الشعار وهو السواد، إذْ كانوا يرتدون الطيالسة، ويلوثون على رؤوسهم العمائمَ، أو القلانسَ السوداءَ. وينسبُ بعضُ المؤرِّخين إلى هارون الرشيد أنه أوَّلُ من أمر بهذا التمايز، وأن الناس كانوا قبلَ ذلك سواسيةً في الملبس.

وعُرف الكتّاب بارتداء الدراعات المنفتحات من النحور إلى الصدور، وظهر القادةُ بالأقبية الفارسية القصيرة، وقلَّد السَّراةُ والأغنياء وعليةُ القوم كبار الموظَّفين، فارتدوا الدراعات والقمصان والأقبية والقلانس والسراويلات الفضفاضة.

وأمَّا السُّوق والأقدام فكسوتُها جواربُ من حرير أو صوف، ونعالٌ من جلد. وربما جُعل الجورب والنعل من جلد، فإذا دخل الرجلُ المسجد خلعَ نعليه، ودخل بجوربيه كأنه منتعلٌّ، وهو شبه حاف. وعُرف الأدباء في الشام بانتعال الخفاف الحمر، ثم قلدهم المخنثون.

وكان لعامة الناس من زُرَّاع وصُنّاع ملابسُ تتّسع أو تضيق لكي تلائم الحرفَ التي يحترفونها، لكنها تظلُّ في كل الأحوال دون الملابس السابقة جودة وجمالاً وأناقة، حتى إن الفلاَّح في فلسطين تعوَّد أن يلبس كساءً واحداً بلا سراويل[1].

وأثرت حضارة الفرس في ملابس المرأة وزينتها، واصطبغ التأثيرُ بصبغة

(1) السراويل: مفرد جمعه سراويلات، يذكر ويؤنث، واستعماله جمع سروال نادر.

طبقية، تميزُ الحرائر من الإماء ونساءَ الأغنياء من نساء الفقراء. فالمرأةُ كانت ترتدي البرنسَ، والبرنُس كساءٌ يقصرُ ويطول، فيكون مرةً كالدراعة، وأخرى كالقباء، وثالثة كالجبة، فيكسو المرأةَ من الرأس إلى القدم، وشرطُه أن تكون قلنسوته لازقةً به، لتكسو به المرأة رأسَها. وترصيعُ القلنسوة يترجم مقدار الثراء والمكانة الاجتماعية.

فإن كانت المرأة ثريةً رصَّعتها بالجواهر النفيسة، وأدارت حول خصرها نطاقاً تتدلَّى منه الحجب، وتُسْلَكُ فيه اللآلئُ والحجارةُ الكريمة. وإن كانت ميسورةَ الحال أو مُعْسِرةً بهتت زينةُ البرنس، واكتفت المرأة بتحلية شعرها ومعصميها وساقيها بالتمائم والأساور والخلاخيل. أمَّا الغنية فإنها لا تقنع من الحلية بأساور المعاصم وخلاخيل الأقدام، وإنما تحلِّي نعليْها بنفائس الجواهر.

ولم يكن لأهل الذمة ملابسُ خاصَّة تميزهم من المسلمين، بل كانوا، كما ورد في الكلام على الأعياد، يخالطون المسلمين، ويساوونهم في كلِّ شيء. فلمَّا تناهى إلى هارون الرشيد أنَّ نصارى الثغور تجسَّسوا أخبارَ العرب، ونقلوها إلى الروم أمر سنةَ 191هـ أن يخالف أهلُ الذمة المسلمين في لباسهم وركوبهم وهيئاتهم، وفحوى ما أمرهم به «أن يجعلوا الزنانير في أوساطهم مثل الخيط الغليظ، وأن يلبسوا قلانس طويلة مضرية... وأن يتخذوا على سُروجهم موضعَ القرابيس مثلَ الرمانة من خشب»[1].

ن- الأطعمة[2]

ترتبط مطاعمُ الإنسان بالبيئة والمُنَاخ، وتُؤْكَلُ نيْئَةً أو مطبوخة تبعاً لقدرة البشر على هضمها، وتتعدَّدُ أساليبُ طهوها بتعدُّد الأذواق، واختلافِ العادات، ويُحلَّلُ منها ما يحلَّلُ، ويُحرَّم ما يحرَّم على ضوء الشرائع، وينتقل صنعُها من السذاجة

(1) الحياة السياسية وأهم مظاهر الحضارة / 353.

(2) انظر «تاريخ الإسلام» 2/ 345 وما بعد، و«الحياة السياسية وأهم مظاهر الحضارة» / 354 وما بعد، و«العامة في بغداد» ص/ 261، ومقدمة كتاب «الوصلة إلى الحبيب في وصف الطيبات والطيب» / 30 وما بعد و/ 207 وما بعد.

والبساطة إلى التعقيدِ والتركيب مع انتقال الإنسان من البداوة إلى الحضارة، ومع ميله عن الشظفِ إلى التَّرف. وبالاحتكام إلى هذه القواعد تستطيع أن تقول إن مطاعم العباسيِّين كانت بصورة عامة أكثر تنوعاً وتركيباً من مطاعم الأمويين، حتى إن الحجَّاج رفضَ أن يأْدِبَ مأدبةً تحتشد فيها ألوانُ الطعام وأطباقُه وأدواتُه، وأمر غلامَه بأن ينحر الجزور ويطعم الناس.

لقد بقي العربُ في العصرين الإسلاميّ والأمويّ إلى خشونة البداوة أقربَ منهم إلى غضارةِ الحضارة، فلم يقتبسوا من الفرس إلَّا اليسير من مطاعمهم ومشاربهم، فلمَّا حكم العباسيّون أمعنوا في معايشة العجم، ونقلوا أكثر طرائقهم في إعداد الطعام والشراب، وظهر لديهم المتخصِّصون بالفنون التي تُتْرِفُ البطون، ومنهم: الخبَّاز، والطبَّاخ، والخبَّاص، والشرابيُّ، وقالي الزلابية.

ومنْ يستعرضْ كتابَ «المعرَّب» للجواليقي، يجدْ فيه كثيراً من أسماء الأطعمة الفارسيّة التي ساغت في أسماع العرب، بعدما لاكتْها ألسنتُهم، وساغتْ طعومُها في أفواههم، وتصدَّرَ حلوُها ومالحُها موائدهم، ومنها: الخُرْديق، والخُشْكنان، والشبارقات، والطاجِن، والفالوذج، والكعك، واللَّوْزينجُ، وأمثالُها.

ويُخيَّلُ إلينا أن هذه المطاعمَ الفارسيةَ غلَّبتْ بطونَ العباسيين على عقولهم، وأَنْسَتْهم ما ورثوا من الطبِّ العربي والتوجيه النبوي، فأمعنوا في الطمع والنَّهَم، واسترسلوا في الجشع والقَرَم، ونَسُوا أن البِطنة تأفِنُ الفِطنة، وأن أجدادهم كانوا يتطبَّبون بكفِّ أيديهم عن الطعام ونفوسُهم تشتهيه، ولم يعملوا بما أوصاهم به نبيُّهم (ﷺ) إذْ قال[1]: «ما ملأ آدميٌّ وعاءً شرّاً من بطن، بحَسْبِ ابنِ آدم أُكُلاتٌ يُقِمْنَ صُلْبَه...» قال د. حسن إبراهيم حسن[2] ـ وفي قوله إشارات خاطفة إلى السَّرف المفضي إلى التلف ـ:

(1) رياض الصالحين / 199.
(2) تاريخ الإسلام 2/ 345 وما بعد.

«عُني العباسيون بتنويع الطعام: كان أبو جعفر المنصور يكثر منه، ولا يعملُ بنصح الأطبّاء، حتى كان ذلك من أسباب ضعف صحّته ووفاته. وحفلتْ مائدة الرشيد بألوان الطعام، حتى قيل: إن الطهاةَ كانوا يطهون ثلاثين لوناً في اليوم، وإنه كان ينفق على طعامه عشرةَ آلاف درهم في اليوم. ولمَّا تزوَّج زبيدةَ بنتَ جعفر أقيمت في قصره وليمة، أنفق عليها خمسة وخمسين ألف ألف درهم».

ثم فشت فاشية الاهتمام بالطعام من الخلفاء إلى الأمراء، ومن الأمراء إلى الأغنياء، فصار سراة بغداد يباهون بما يطهون، ويفاخرون بما يطعمون ويولمون، ويبذخون في تزييد الموائد، ويغالون في اجتلاب الثمار إلى بلدانهم في غير أوانها، والخضار إلى أوطانهم مهما تنأ أوطانها. قال د. حسن إبراهيم حسن[1]:

«كان أهل بغداد يتفننون في الطعام ويسرفون في اجتلاب ألوانه في غير مواعيدها من صيد وفاكهة، وخضراوات، حتى كانوا يزينون هذه الأطعمة أحياناً بما يعادلها في الوزن من الفضة، كما كانوا يجلبون ألوان الطعام مثل السمك والحبوب والجبن وما إلى ذلك من البلاد الأخرى كفارس وعمان والهند».

ويسرد المؤرخون ما عرف من ألوان الطعام في بلدان الشام، فيذكرون: خبز التنور، والعدس المطبوخ، والفول المقليّ بالزيت، والناطف المستخرج من الخرنوب أو الزبيب، المعجون بالجوز واللوز، ويقولون: إن أطيب ما كان يستطيب أهل الشام من طعام الشتاء القلقاس المطبوخ بلحم الضأن، والزلابية المحلاة بالعسل.

أمَّا الفقراءُ في العراق والشام فقد كان دأبُهم الاشتكاءُ من الغلاء، وازدراد الخشن من الزاد، فمتى شحَّت السماءُ بالأمطار، غلت الأسعار، وقلَّت الأقوات، أو حبسها عنهم الفُجَّار من التجار، فشقَّ عليهم الظفرُ بما يُقيم الأَوَد، وعزّ عليهم أن يشتروا القمح والشعير، بَلْهَ الثمارَ واللحوم!!

(1) المرجع السابق.

وكان الخوفُ من القحط والغلاء يحملُ الناس على ادِّخار الغذاء عامّةً والحبوب خاصّة، ليأكلوا في الأيام العجاف ما تُنبته الأيام السِّمان، والعربُ تعلَّموا هذا الأسلوبَ من شعوب الشرق، فصاروا[1] «يخزنون الحبوب في الأهراءات والمطامير، كما عرفوا مجموعة من التعليمات التي ترمي إلى حفظ الفواكه طازجةً، وعلى الأخصّ العنب. أمَّا تجفيفُ المنتجات وحفظها فقد كانا أقلَّ الأساليب كلفةً، فمنذ الجاهلية عرف العربُ تجفيف اللحوم وحفظها بواسطة الدهن، كما جفَّفوا الأسماكَ واللحوم وحفظوها بالأملاح والتوابل، وجفَّفوا الفواكه كالتين والمشمش والخوخ والعنب والإجاص».

ولمَّا كان الخبزُ عمادَ الزاد، وقوامَ الطعام، لا تخلو منه مائدةُ غنيّ، ولا خوانُ فقير، فقد صنعوه من حبوبٍ مختلفة، وعلى صور متعدِّدة، وباعوه بأثمان متفاوتة، تناسب تفاوت الطبقات الاجتماعية.

صنعوه من القمح، أو الشعير، أو الأرز، أو حبوب أقلَّ جودةً، وأرخص سعراً: من لباب القمح صنعوا الحُوَّارى لسراة القوم، وحُوَّارى الحال لأوساط الناس، ومن اللباب والقشور صنعوا الخشكار، وهو من الطحين والنخالة الناجمة عن الحُوَّارى. والخشكارُ خبز الفقراء.

وصنعوه من الأرز فكان عسير الهضم، ومن الشعير، فلم يأكله إلَّا الفقراء، لخشونته ورداءته، وأردأُ أنواعه المتكرج والكسرة. وفي أيام المجاعات صنعوه من الذرة والفول والحبوب الرخيصة.

وتفنَّن الخبَّازون في خَبْزه بطرائق مختلفة، وعلى صور متعدّدة، أشيعُها: الرغيفُ، والجردقة، والقرص أو القرصة، وخبزوه بالتنور، والفرن، والطابق، والمَلَّة، وجعلوه فطيراً مرَّة، مخمَّراً أخرى، وأشهرُ أنواعه وأشكاله الرقاق الذي وصفه ابن الرومي بأبياته المشهورة:

(1) المرجع السابق / 263.

ما أنس لا أنس خبازاً مررت به   يدحو الرقاقة مثل اللمح بالبصر
مـا بـين رؤيـتـهـا فـي كـفـه كـرة   وبـيـن رؤيـتـهـا قــوراء كالقمر
إلَّا بـمـقـدار مـا تـنـداح دائـرة   في لجة الماء، يلقى فيه بالحجر

وأكل العرب عامَّةً، وأهلُ بغداد خاصّةً أصنافاً من الحَلْوى العربية والفارسية، وهذه الأصنافُ كانت تُصنع من العسل والسكر والتمر ممزوجةً بالنقوع كاللوز والجوز. أشهرُها اللوزينج، والرُّبُّ، أو المربّى، والخبيصُ، والعصيدة، والقطائفُ، والناطفُ، والزّلابية التي صوَّرها ابن الرومي وصانعها، فقال:

رأيـتُـه سـحـراً، يـقـلـي زلابـيـةً   في رقّة القشرِ والتجويف كالقصبِ
يُلقي العجينَ لجيناً من أنامله   فيستحيلُ شبابيكاً من الذهبِ

س- اللهو واللعب[1]

لا صبرَ إلَّا لقلة من البشر على العمل الدائب، فإذا أتعبَ الجِدُّ الناسَ أجَمُّوا نفوسَهم باللعب، وإذا عادوا من الجهاد والغزو مالوا إلى التسلّي باللهو. ولم يكن للعرب في العصرين الجاهلي والإسلامي إلَّا ضروبٌ من اللعب بسيطة، وفنونٌ من اللهو يسيرة.

فلمَّا حملتهم الفتوحُ إلى مشارق الأرض ومغاربها وقفوا على فنون من اللهو كثيرة، فتعرَّفوها حتى ثقفوها، وأمعنوا في التمرُّس بها إمعانَ أصحابها. فبعد أن كانوا يتسامرون بأيام العرب، ورواية الطرائف، ويتناقلون النوادرَ والأخبار الممتعة المفيدة راحوا يتلهَّوْن بملاهي الأعاجم التي تغتالُ الوقت، وتُفْني أعمارَ الناس في غير ما يرضي الله. ومن أبرز هذه الملاهي النَّرْدُ والشِّطْرنج.

ويبدو أن العرب كانوا قد تعرفوا النرد والشطرنج في العصر الجاهلي، ولم يجدوا فيهما من المِتعة ما يسوِّغ انتشارهما. وإذا كان الجاهليون قد تعرّفوهما، ولم

(1) انظر «تاريخ الإسلام» 2/ 362 وما بعد، و«العامة في بغداد..» 256 وما بعد.

يثقفوهما، فإن الإسلام حرص على انتباذهما، لا على اتخاذهما. إذ روى السيوطي في تحريم النرد قول النبي (ﷺ)[1]: «من لعب بالنرد، فقد عصى الله ورسوله». وروى ابن منظور حديثاً آخر، ونصه: «من لعب بالنردشير، فكأنما غمس يده في لحم الخنزير ودمه».

وأمَّا الشِّطرنج فقد فسَّره أهلُ اللغة، وأفتى فيه الفقهاءُ، فتظاهر التفسيرُ والإفتاءُ على تكريهه. قال المرتضى الزبيدي: «هو فارسيٌّ معرَّب من (صدرنك) أي الحيلة، أو من (شدرنج) أي من اشتغل به ذهبَ عناؤه باطلاً، أو من (شطرنج) أي ساحل التعب». وقال الغزاليّ[2]: «من اللهو اللعبُ بالشطرنج، فإنه مُباحٌ، ولكن المواظبةَ عليه مكروهةٌ كراهةً شديدة».

وسواء أحكمت اللغة والشريعة على النرد والشطرنج بالتحريم أم بالإباحة، وبأنهما مقتلة للوقت، مجلبة للصمت والمقت، فإن للممتحنين بهما أقوالاً أخرى، تحاول أن تزينهما للناس. فهم يزعمون أنهما معيار الذكاء، يعلمان القيادة والسيادة، ويلهمان الكياسة والسياسة. ومن هذه الأقوال الأسطورية:

«شبه بعض الحكماء رقعة النرد بالأرض الممهدة لساكنيها، ومنازل الرقعة بساعات الليل والنهار، واختلاف ألوانها باختلاف بياض النهار وسواد الليل، وما يخرج من الفصين إذا رمي بهما بالقضاء الجاري على العباد». ومما قالوا في الشطرنج: «إنها لعبة قديمة جداً، وإنها تعلم الحرب، وتشحذ اللب، وتدرب الإنسان على التفكير، وتعلمه شدة البصيرة».

وبعد الإحصاء والاستقصاء يتبين لك أن المفتونين بأباطيل النرد والشطرنج كانوا قلة، وأن كثرة الناس كانت تؤثر اللعب الذي يروض الجسوم، ويمتع النفوس، ويقوي العزائم، ويشعل روح الطموح والتنافس. قال د. حسن إبراهيم حسن[3]:

(1) الجامع الصغير 2/ 958، حديث حسن.
(2) إحياء علوم الدين 2/ 393.
(3) تاريخ الإسلام 2/ 362.

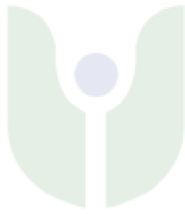
«من أنواع التسلية في ذلك العصر الرمي بالنشّاب، والصيد بالبندق، ولعبة الجوكان والصولجان. وكان سباق الخيل من أجمل أنواع التسلية عند الخلفاء وكبار رجال الدولة... ومن أنواع التسلية لعبة الكريكت والتنس، ويسمونها لعبة (القراح).. وكان بعض الخلفاء كلفاً بالصيد، فقد حرص المهدي على القيام برحلات منظمة، وبصحبته فرسان يتقلدون السيوف ويتبعهم طائفة من الجند والغلمان».

ورحلاتُ الصيد هذه كانت أحبَّ ممَّا عداها من ألوان التسلية إلى نفوس الخلفاء، لا لأنها تضرب بجذورها إلى التراث العربيِّ وحسب، بل لأنها كانت أيضاً سوقاً أدبية يروج فيها الشعرُ إلى جانب الرياضة.

ومن أطرف الأخبار المشفوعة بأظرفِ الشعر خبرٌ رواه أبو الفرج الأصفهاني [1] عن المهديِّ وبعض أصحابه وشعرائه، جاء فيه أن المهديَّ خرج إلى الصيد ومعه عليُّ بن سليمان وأبو دلامة ـ واسمه زندُ بن الجَوْن الأسدي ـ «فرمى المهديُّ وعليُّ بن سليمان ظبياً سنح لهما، وقد أُرْسلت عليه الكلابُ، بسهمين، فأصاب المهديُّ الظبيَ، وأصاب عليُّ بن سليمان الكلبَ، فقتلاهما. فقال أبو دلامة:

قد رمى المهديُّ ظبياً ... شكَّ بالسهم فؤادَهْ
وعليُّ بن سليما ... ن رمى كلباً، فصاده
فهنيئاً لهما كل ... ل امرئٍ يأكل زاده».

(1) الأغاني 6/ 226.



الفصل الخامس

الحياة الاقتصادية

أ ـ تمهيد[1]

قضتْ واقعيةُ الإسلام ووسطيَّتُه بأن يَقْرِنَ الإنسانُ العبادةَ بالعمل، ويوازنَ الروحَ بالمادَّة، والدنيا بالآخرة، فلا يقضي حياتَه كلَّها في المسجد، وإنَّما يقضي حقَّ الله عليه في مُصلاَّه، ثم يضربُ في أطراف الأرض زارعاً أو صانعاً، شارياً أو بائعاً. قال جلّ ذكرُه: [فَإِذا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ] [الجمعة: 62/ 10].

والأحاديثُ الشريفة[2] فصَّلَتْ ما أجمل القرآن الكريم، إذْ جاء فيها: «ما أكلَ أحدٌ قطُّ خيراً من أن يأكلَ من عَمل يده، وإن نبيَّ الله داوود (ﷺ) كان يأكلُ من عمل يده». وجاء فيها أيضاً: «كان زكريّا عليه السلامُ نجّاراً»، وجاء فيها أيضاً: «لَأَن يحتطبَ أحدُكم حزمةً على ظهره خيرٌ له من أن يسألَ أحداً، فيُعْطِيَه، أو يمنعَه».

ومن الكتاب والسنة استنبطَ الفقهاءُ أحكاماً جليلةً، تدلُّ على أنه أَوْلَى الحياةَ الاقتصادية عنايةً بالغة، حتى إن تلميذَ أبي حنيفة محمَّد بن الحسن الشيباني

(1) انظر «تاريخ الإسلام» 2/ 247.

(2) رياض الصالحين / 209.

[ت:234هـ] وضعَ في هذا الجانب من الحياة كتاباً اسمه «الاكتسابُ في الرزق المستطابُ» تحدَّث فيه عن الزراعة والصناعة والتجارة.

وعُني الإمامُ الغزاليُّ بالموضوع نفسه في «إحياء علوم الدين» فخصَّ الكسبَ والمعاشَ بباب من أبواب الكتاب. ونظر ابنُ خلدون ببصره الحديد إلى الموضوعِ نفسِه في مقدّمته المشهورة[1]، فإذا هو يحلِّل حقيقة الرزق والاكتساب، ووجوهَ العمل في الفلاحة والتجارة، ويتحدَّث عن الأسعار والاحتكار، ويفصِّلُ القول في الصنائع، ومنها: البناءُ والنجارة، والحياكةُ والخياطة، والطبُّ والتوليد، والوراقة والكِتابة. لكنه لا يعالج هذه الموضوعات بأحكامِ الشريعة من إباحة وتحريم، بل بعقل المؤرِّخ الخبير بشؤون العمران والحضارة، ومن أحسن آرائه أن الإنسان يقدّر بما يعمل، وأن شرف العمل يقاس بمقدار الحاجة إليه. قال ابن خلدون[2]:

«إن الكسبَ الذي يستفيدهُ البشرُ إنما هو قِيَمُ أعمالهم. ولو قُدِّرَ أحدٌ عُطْلٌ عن العمل جملةً لكان فاقدَ الكسبِ بالكُلِّيَّة. وعلى قَدْرِ عمله وشرفِهِ بين الأعمال وحاجةِ الناس إليه يكون قَدْرُ قيمتِهِ».

ب- ازدهار الاقتصاد في العصر العباسيّ الأول

في كلامنا على أعراسِ الخلفاء ومآدبِ الوزراء كنّا قد ذكرنا أخباراً عن السَّرف تبلغُ أرقامها حدَّ الأساطير. فإذا خطر لك أن تكذِّبها، أو أن ترتابَ فيها، فعليك أن تقرنها بما كان في خزائن الدولة من أموال، وبما كان يرفدُ الخزائنَ من ضرائب، وبما وراء الضرائبِ المجموعة من أرضينَ مزروعة، وسِلعٍ مصنوعة، حينئذٍ تطردُ الحقائق الأساطير. قال د. حسن إبراهيم حسن[3]:

«كانت خزائنُ العباسيّين تفيضُ بالأموال التي كانت تُجْبى من الضرائب. وقد

(1) / 380_429.

(2) المقدمة / 390.

(3) تاريخ الإسلام 2/ 428.

بلغتْ في أيام هارون الرشيد ما يقربُ من اثنين وأربعين مليون دينار، عدا الضريبة العينية التي كانت تُؤْخذ ممّا تنتجُه الأرضُ من الحبوب[1]، حتى قيل: إنَّ الرشيد كان يستلقي على ظهره، وينظرُ إلى السحابة المارَّة، ويقول: اذهبي حيث شئتِ يأتِني خراجُك».

ونجم عن ازدهار الاقتصاد وفرةُ الأقوات، ورخصُ الأسعار. وكما بلغ الإنفاقُ في الأعراس والموائد حدودَ الأساطير، فقد بلغ رخص الأقوات في الأسواق الحدَّ نفسه، حتى ليخيل إليك أن الرخاءَ لم يكن قاصراً على الأغنياء، بل كان ينعم به أو ببعضه أفقرُ الفقراء. قال الخطيبُ البغداديّ[2]:

«سمعتُ داوودَ بنَ صغير بن شبيب بن رستم البخاريّ يقول: رأيتُ في زمن أبي جعفر كبشاً بدرهم، وحَمَلاً بأربعةِ دوانق ـ الدانقُ سدسُ درهم ـ والتمرَ ستين رِطلاً بدرهم، والزيتَ ستة عشر رِطلاً بدرهم، والسمنَ ثمانية أرطال بدرهم، والعسلَ عشرة أرطال بدرهم».

وإذا خطر لك أن تحسب على ضوء ما أنفق الحسنُ بن سهل في مأدبة واحدة ـ وهو أربعونَ ألف ألف درهم ـ أَعداد الخرفان والحملان، وأرطال الزيت والسمن، والعسل والتمر، فإن ذهنك يُقصِّر عن أن يتصوَّر قِطعانَ الحملان المذبوحة، وجرارَ السمن المسفوحة، وعن أن يتصوَّر سَعَة السُّرادقات التي وسِعتْ صفوفَ الضيوف، وهم ألوفُ ألوف !! وقبل أن تصدِّق أو تكذِّب عليك أن تحتكم إلى ثلاثةِ أركان الاقتصاد: الزراعةِ، والصناعة، والتجارة.

جـ ـ الزراعة

لمَّا كان سِرُّ النماء في الماء فقد حَرَص العباسيون أشدّ الحرص على تنظيم الريّ، وإيصال المياه من الأنهار إلى كل بقعة يمكن ريُّها بمياه دجلة والفرات

(1) إضافة إلى الزيوت والثمار والأكسية والطيب والعسل وغيرها.
(2) تاريخ الإسلام 2/ 428.

وغيرهما من الأنهار. وربما كان المنصور أحرصَ الخلفاء العباسيين على الاضطلاع بهذه التبعة؛ لأنَّ جرّ الماء إلى مزارع الفلاحين يجرُّ الخراج إلى خزينة الدولة أضعافاً مضاعفة. قال د. حسن إبراهيم حسن[1]:

«لمَّا كان ماءُ الفرات لا يكفي لريّ أراضي السَّواد أو يساعد على خصبها، فقد عمل أبو جعفر المنصور على تنظيم وسائل الإرواء بشقِّ كثير من الجداول والتُّرع، على حين أمكن الاحتفاظُ بماء دجلة لإرواء الأراضي الواقعة على شاطئه الغربي، وعلى ساحل الخليج، وأمكن بذلك إرواءُ جميع الأراضي الممتدَّة بين الصحراء العربية وجبال كردستان، وتحويلُها إلى أرض نضرة، تدرُّ على أهلها الخير والماء. وكذلك مدَّ المنصور قناةً من دجيل الذي يأخذ ماءَه من دجلة، وقناةً أخرى من كرخايا الذي يأخذ ماءه من الفرات، ووصلهما بمدينة بغداد في عقودٍ مُحكمة بالصاروج والآجر».

وأصلح المنصور نظام الضرائب، ليكفَّ جشعَ الجُباة، ويعدل بين الفلاحين، إذْ قرن الخراجَ بوفرة النتاج، على نحوٍ يشبه نظامَ الضرائب التصاعدية، فجعلَ أدنى الضرائب خُمس الغلَّة، ومن الخُمس ارتقى إلى الربع أو الثلث، لئلا يساويَ الوعرَ من الأرض بالسهل، والجديبَ بالخصيب، وما ترويه الأمطارُ بما ترويه الأنهارُ. وتستطيع أن تقول: إن أهمَّ ما أنجزه المنصور، هو تكثيرُ الضرائب بتكثيرِ الأرضين المزروعة، مع أنه خفض نسبة الضرائب المجموعة. ثم سلك المأمون المسلكَ نفسه، فخفض سنة 204هـ نسبة الضرائب مرَّة أخرى، رفقاً بالفلاّح.

ولم تكن العنايةُ العباسيَّة بالزراعة قاصرةً على المنصور والمأمون، وإنَّما كانت سُنَّة حميدة التزمها أكثرُ الخلفاءِ طوالَ العصرِ الأوَّل، وسلكوا فيها أحياناً مَسْلكاً علميّاً تعليمياً أشار إليه د. حسن إبراهيم حسن، فقال[2]:

(1) المرجع السابق2/ 249، الصاروج: حجر الكلس.
(2) المرجع السابق 2/ 251.

«عُني الخلفاءُ في العصر العباسيِّ الأول بالزراعة وفلاحةِ البساتين التي قامت على دراسة علميةٍ بفضل انتشار المدارسِ الزراعيةِ التي كان لها أثر كبيرٌ في إثارة عقول المسلمين. فتوسَّعوا في البحث النظريّ، ودرسوا أنواع النباتات، وصلاحية التربة، واستعملوا الأسمدة المختلفة».

ولعلَّ خيرَ ما أفضى إليه الإصلاحُ الزراعيُّ الذي نهض به المنصور إحياءُ الأرض المَوَات بالإقطاع، لكنه كان إقطاعاً خالياً من الظلم، بريئاً من العسف الذي كان يصمُ الإقطاع الأوربي الغاشم.

لقد أقطع أبو جعفر قادته، وكبارَ الرجال الذين أعانوا العباسيِّين على بناء الدولة كثيراً من الأرضين، على أن يَعْمُروها ويُثمِّرُوها، فأتوا بالفلاحين يُصلحون ويَفلحون، ويزرعون ويقطعون، حتى آضت البلاقعُ مراتعَ، ونُسبت كلُّ قطيعة إلى صاحبها، أو إلى الجماعة التي أحيَتْها، فزادت غلَّةُ الدولة بازدياد الضرائب المجموعة من الأرضين المزروعة.

ولك أن تعدَّ هذا النمط من الاستثمار ضرباً من الإقطاع، لكنه مُثمر خَيِّر، ترعاه الدولةُ لكي تنصفَ العاملَ من المالك. وبعدما أثبتتْ تجربةُ المنصور جَدْواها تهدَّى بهديها الرشيدُ والمأمون والمعتصم، فسلكوا هذا المَسْلَك الإقطاعيّ الذي يُحيي الأرضَ، ويُطعم الفلاَّح، ويُغني خزينة الدولة[1].

(1) أمّا في بلاد الشام فتقول د. أمينة البيطار في «الحياة السياسية وأهم مظاهر الحضارة في بلاد الشام»: «لم يوجه خلفاء بني العباس أو ولاتهم في الشام اهتمامهم للقيام بإصلاحات غايتها تنمية الثروة الزراعية في بلاد الشام... وساءت الحالة الاقتصادية عموماً في الشام... ومن العوامل التي ساعدت على ذلك عدم استقرار الأوضاع السياسية، وقيام الثورات المتكررة، وانعدام الأمن... ومراقبة العباسيين لأصحاب الثروات الكبيرة... خشية من استغلال أموالهم لإفساد الأهالي على العباسيين، وقد قاسى بعض أهالي الشام من كثرة الخراج ومن مصادرة الأراضي...» / 328.

د ـ الصناعة[1]

لما كانت المعادن المستخرجة من الأرض أهمّ الأسس التي تشاد عليها الصناعة، فقد أولى الخلفاء العباسيون الأوائل استخراج المعادن حظاً عظيماً من العناية. وممّا أعانهم على تحقيق ما رموا إليه من النهضة بالصناعة وتطويرها اتساع الدولة، وتعدد الأقاليم، وتميز كل إقليم بطبيعة تصلح لضرب من الصناعة، وتختزن أرضها ضرباً أو ضروباً من المعادن والمواد القابلة للتصنيع.

فمن فارس وخراسان استخرجوا الفضة والنحاس والرصاص والحديد، ومن ضواحي بيروت استخرجوا الحديد الذي يُعَدُّ أهمّ المواد في الصناعة المعدنية، ومن بلاد الكرج أخرجوا النفط والقار، ومن شمالي فارس جاؤوا بالمرمر، ومن تبريز بالملح والكبريت، ومن مصر بأوراق البردي.

وكما اشتهر كل إقليم بمعدن من المعادن، أو مادة صناعية من المواد، فقد اشتهرت كل مدينة بلون من ألوان الصناعة تميزت به إلى جانب الحرف الصغرى الأخرى. وإليك أهمّ ما امتازت به الأقاليم والمدن في العصر العباسي الأول، نسردها متجهين في سردها من شرق الدولة إلى غربها:

في فارس أنشأ العباسيون دوراً للطراز، وفي خوزستان وتستر وقرقب ازدهر صنع السجاد العجمي ونسج الحرير المشجّر. وبرع أهل خراسان بحوك البسط والستور، ونسجوا أفخر المنسوجات من الصوف. وفي مدن العراق أنشأ العباسيون في العصر العباسي الأول عامة، وفي عهد المعتصم خاصة مصانع الزجاج والصابون، فطفرت البصرة وبغداد وسامراء بأجود هذه المصانع. واجتلب المعتصم الأساتذة والصناع من مصر ليعلموا أهل بغداد وسامراء، وغيرهما من المدن صناعة الورق. وبرع أهل الكوفة في نسج الكوفيات من الحرير.

وبزَّت بلادُ الشام أقطار الدولة الأخرى في صناعة الزجاج وزخرفته، ومَهَرتْ

(1) تاريخ الإسلام 2/ 253 وما بعد.

كلَّ ما تصنعهُ بسمةٍ أو طراز لتميز ما يُصنع فيها ممّا يصنع في غيرها من الأقاليم. وتفوَّقت دمشق بصناعة الأقمشة الحريرية التي نُسِبت إليها، فسمِّيت (الدمقس)، وعُرفت فيما بعد بالدامسكو.

وكانت مصرُ منذ العهد الفِرعوني بارعةً في صناعة الأدوية والعقاقير، وصياغةِ الذهب والفضة، وظلَّتْ حتى العصرِ العباسيّ محتفظةً بهذه البراعة إلى جانب تفوُّقها في بناء السفن التجارية والحربية، وصنعِ الثياب الملوَّنة. وعُرفت مدينة تنيس بأنها كانت تصنعُ للخليفة «ثوباً يقال له البدنة، ليس فيه من الغزل سَدَى ولا لحمة سوى أوقيتين. أمَّا بقيتهُ فمن الذهب الخالص المُحْكَم الصَّنْعة».

هـ ـ التجارة

عرّف ابن خلدون التجارة، فقال[1]: «اعلمْ أن التجارة محاولةُ الكسب بتنميةِ المال بشراءِ السلع بالرخص وبيعها بالغلاء» ثم ميَّز التجارة الداخلية من الخارجية فقال: «وذلك القدرُ النامي يُسمَّى ربحاً. فالمُحاولُ لذلك الربح إمَّا أن يختزن السلعة، ويتحيَّن بها حوالة الأسواق من الرخص إلى الغلاء، فيعظم ربحُه، وإمَّا بأن ينقلها إلى بلد آخر، تنفق فيه تلك السلعة أكثر من بلده الذي اشتراها فيه، فيعظم ربحه».

ورأى ابن خلدون أن التجارة الخارجية أعْوَدُ عائدةً، وأوفر فائدةً؛ لأنها ـ ومحور التجارة العرضُ والطلبُ ـ تأتي بالرخيص المبتذل من بلد الإنتاج، فتجعله عزيزاً مطلوباً في بلد العرض، فقال[2]: «نقل السلع من البلد البعيد المسافة أو في شدة الخطر في الطرقات يكون أكثر فائدةً للتجار، وأعظم أرباحاً.. وأمَّا المتردِّدون في أفق واحد ما بين أمصاره وبلدانه ففائدتُهم قليلة، وأرباحُهم تافهة، لكثرة السلع، وكثرة ناقليها».

ولك أن تستنتج من الكلام السابق، وممَّا وردَ في المقدّمة عامّةً أنَّ ابنَ خلدون

(1) المقدمة / 394.
(2) السابق / 397.

بحثَ عن العوامل التي تعملُ على ازدهارِ التجارة، فرأى أنَّ أبرزَها الطرقُ السالكةُ الآمنة التي تُيسِّرُ انتقالَ عُروض التجارة من إقليم إلى آخر، والاستقرارُ السياسيُّ الذي يشجِّع أربابَ الأَمْوال على الترحُّل بين البلاد، للامْتيار والاستيراد.

ويُخيَّل إلينا أن العباسيّين وقفوا على هذه الحقيقة، وعملوا ما وسِعَهم العملُ على شقِّ الطرق، ونشر الأمن وضمانِ الاستقرار، فذلَّلوا المسالك دون القوافل، وحفروا فيها الآبـار، ورفعوا المنائر، وحَمَوا السواحلَ والمرافئَ من القراصنة، والثغورَ والـدروبَ من اللصوص، فراحت القوافلُ تجوب أقاليمَ الدولة بنفائس العروض، وهي آمنة مطمئنة، لا يُغار عليها في بَرٍّ، ولا تُنْهَبُ في بحرٍ.

إنَّ اهتمام العباسيين بالمواصلات أتاح لقوافل التجارة شبكةً من الطرق البريّة والبحرية لم تُتَحْ لها من قبل؛ بعضُها دوليٌّ بعيدُ الامتداد، يصل الدول المجاورة ببغداد، وبعضُها محليٌّ يصل مدن كل إقليم من أقاليم الدولة العباسية بعضَها ببعض. وليس من المستبعد أن تكون هذه الطرق قد بلَّغت العربَ بلادَ الصين في القرن الثاني.

وربّما كانت المواصلات البحرية أبعدَ آماداً، وإن كانت أقلَّ روّاداً. وامتدادُها إلى آماد بعيدة حمل الجغرافي أبا القاسم بن خُـرْدَاذْبُـه على أن يصنعَ في القرن الهجري الثالث دليلاً مفصَّلاً للطريق البحرية الطويلة الممتدة من مصب دجلة في الخليج العربي إلى أقصى الشواطئ الصينية، لكي يتهدَّى به الملاّحون والتّجار.

وفي هذا الدليل وصفَ ابن خُرْداذْبُه الطريق من الأبلة في أدنى العراق إلى خانفو وملقا. قال د. حسن إبراهيم حسن في حديثه عن هذا الدليل[1]:

«يذكر ابن خُرْداذْبُه أن السفن العربية كانت تسير بمحاذاة الشاطئ الفارسيّ، وساحلِ الهند حتى ملبار، وذلك لرغبتها في شحن البضائع وتفريغها في الموانئ

(1) تاريخ الإسلام 2/ 258.

المختلفة... وقد استطاع العرب منذ أواخر القرن الثاني الهجري أن يستقرّوا في ميناء خانفو جنوب مدينة شنغهاي الحالية، وكان لهم فيه قاض مسلم... وكانوا يحصلون على جوازات تسمحُ لهم بالتنقُّل في هذه البلاد ابتغاءَ التجارة مع أهلها... حتى قامت فتنٌ وثورات ساءتْ معها حالُ هؤلاء التجار، فقطعوا علاقتهم مع الصين».

وإذا كان التجار قد طَوَوْا أشرعتهم عن الصين، فإنهم نشروها ووجَّهوها وجهةً أخرى في الشرق الأقصى نفسه، إذْ ظلّوا يمخرون بسفنهم أمواجَ المحيط الهنديّ وبحرَ الصين ليجلبوا من هذه البلاد النائية نوادرَ التوابل، وغرائبَ السِّلع ممّا يُزرع وممَّا يُصنع، وليتركوا فيها إلى جانب البضائع العربية عقيدتهم وشريعتهم ومعاملَتهم الصادقة.

اتخذ التجارُ العرب شاطئ (كَلَّه) محطَّة لهم، وكَلَه كما يقول ياقوت الحموي[1]: «فرضةٌ بالهند، وهي منتصفُ الطريق بن عُمان والصِّين، وموقعُها من المعمورة في خطِّ الاستواء». ومنها كانوا ينطلقون إلى الهند الصينية شطوطاً وجزراً، ويمتارون من الكافور والقرنفل والصندل والبهار والعود الذي يُتبخَّر بإحراقه، وجوز الهند. ولا يستبعدُ بعضُ الدارسين العصريّين أن يكونوا قد ألقوْا مراسيَهم في شطآن كوريا.

أمّا طرق التجارة البحرية في القُلْزم (البحر الأحمر) وبحر الروم (الأبيض المتوسط) وبحر العرب فقد كانت ممخورةً قبل العباسيين، لكنها في عصرهم ازدادت نشاطاً، إذْ كانت رياح الطموح تدفعُ أشرعة التجار من اليمن والحجاز إلى مصر والحبشة، ومن هذه الشواطئ وتلك إلى آسيا الشرقية، ومن سواحل مصر والشام إلى مرافئ الروم والإغريق وبلاد الغال.

ولعلَّ أعجبَ ما يُثيرُ العَجَب أنَّ هارون الرشيدَ خامره مشروعٌ يدلُّ على مطامحه الواسعة، لم يُسْبَق إليه، وكاد أن يسبق به (فردينان دي لسبس) بألف سنة،

(1) معجم البلدان / كله.

وهو أن يشقَّ نهراً بحريّاً، يصلُ القلزمَ ببحر الروم، ثم أحجم عمَّا اعتزم لئلاَّ يسمح للأروام والإغريق والفرنجة أنْ ينفذوا منه إلى مرافئ العرب، فيغدو نفعه ضرّاً، وخيره شرّاً.

وإحجامُ الرشيد عن حفر القناة لا يعني ركود التجارة في بحر الروم، فقد كانت السفن التجارية تجوز مياهه من أنطاكية إلى جبل طارق في ستة وثلاثين يوماً، ثم تعود إليها بعد أن تمرَّ بكثير من المرافئ لتجد في أنطاكية التي حصَّنها المعتصمُ وحسَّنها ملاذاً آمناً، ومِرْفقاً مُربحاً.

وربَّما كانت المواصلاتُ النهرية أنشطَ من البحرية وأسرعَ، وأنفعَ للتبادل الداخليّ وأنجع، ولهذا حرص أبو جعفر المنصور بعدما بنى بغدادَ على تنظيم الأسواق، وتيسير النقل، فوضعَ أساس الكرخ بين الصراة ونهر عيسى، ونقل إليها الأسواق، وخصَّ كل سوق بحرفة أو سلعة. وألزمت الحاجة التجارية البغداديين أن يحفروا قناة تأخذ ماءها من الفرات، وتصل إلى دجلة، حتى أصبح الفرات ودجلة أعظم الطرق التجارية، وأصبحت بغداد أحفل المدن في العالم كله بالتجارة والمال وأثرت الثراء الذي وقفناك عليه في حديثنا عن السرف في الترف.

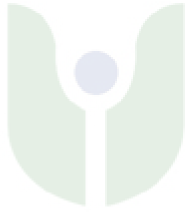
وكان بيتُ المقدس المركزَ التجاريَّ الثاني، إذْ كادت تلحقُ بغدادَ في الازدهار، وتسبقُها في أجناسِ الناسِ الذين يسافرون إليها ويتاجرون. لأنها كانت طريق الحجّاج المسلمين الوافدين من الشرق والعراق والشام، ومَهْوى الحجاج المسيحيين العرب والأجانب الذين يؤمُّونها من كلِّ جانب، فلا تكاد تودِّع موسمَ الحجّ الإسلاميّ حتى تستقبلَ موسمَ الحج المسيحيّ، وربَّما وقع الموسمان في وقتٍ واحد، فعادَ الحجَّاجُ من الحجاز إلى القدس ليجتمعوا وينتفعوا بعدما زاروا مكة [لِيَشْهَدُوا مَنافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيّامٍ مَعْلُوماتٍ] [الحج: 22/ 28].

أمَّا دمشق[1] وغيرُها من مدن الشام فقد أصيبت التجارة فيها ببعض الركود؛

(1) انظر «الحياة السياسية وأهم مظاهر الحضارة في بلاد الشام» / 337 وما بعد.

لأن العباسيِّين قسموها إلى أقاليم أو أجناد، وكان على التجار أن يدفعوا مكوساً إذا انتقلوا ببضائعهم من جند إلى جند، أو خفارةً للقبائل لئلا تتعرَّض عروضهم للنهب، ولم تظهر فيها السفاتج (الحوالات) المالية التي تغني عن حمل الدراهم والدنانير إلَّا في فترة متأخّرة من العصر العباسيِّ الأوَّل.





الفصل السادس

العمـران

أ- تمهيد

قال مرتضى الزبيدي: «يقال: عَمَر الرجل مالَه وبيته عِمارةً، وعُموراً، وعُمراناً كعثمان: لزمه». وقال أبو البقاء الكفوي[1]: «العمارةُ: هي ما يُعْمَر به المكانُ». وقال ابن منظور: «عمرت الخرابَ أعمُرُه عمارةً، فهو عامر أي معمورٌ، مثل دافق أي مدفوق».

وسّع ابن خلدون معنى العُمْران، فقال[2]: «إن الاجتماع الإنسانيّ ضروريٌّ، ويعبِّر عن هذا الحكماءُ بقولهم: الإنسانُ مدنيٌّ بالطبع، أي لا بُدَّ له من الاجتماع الذي هو المدينةُ في اصطلاحهم. وهو معنى العمران». وقال أيضاً[3]: «الاجتماعُ ضروريٌّ للنوع الإنسانيِّ، وإلَّا لم يكمل وجودُهم، وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم، وهذا هو معنى العُمران».

ممَّا سبق تستطيع أن تفهم أن للعمران معنىً لغويّاً ضيقاً، ومعنى اجتماعياً واسعاً:

(1) الكليات 3/ 258.
(2) المقدمة / 4.
(3) السابق / 43.

أمّا اللغويُّ ففحواه أن يبنيَ الناسُ في المكان الذي يحلّونه دوراً أو مدينة يقطنونها ويلازمونها.

وأمّا الاجتماعيُّ ـ وهو ما ذهب إليه ابن خلدون ـ فمعناه أن يجتمع عددٌ من الناس، ليصنعوا مجتمعاً متحضّراً. وتستطيع أن تختصر المعنيين بعبارة موجزة، فتقول: العمرانُ عند اللغويين البناءُ، والارتباطُ به، وعند ابن خلدون الاجتماعُ لصنع الحضارة والتعاونُ على تطويرها. فكيف فهم العباسيّون كلمة «العمران»؟ وكيف ترجموها ترجمة عملية؟ وما الأعمالُ العمرانيةُ التي أُثِرَتْ عنهم؟ وإلي أيِّ المعنييْن أو القسمين السابقين تنتسب؟

لقد نهض العباسيون بقسمي العمران نهوضاً متوازنَ الكفتين، فأنجزوا منه ما ذهب إليه ابن خلدون، إذ ارتقوا بالحضارة على النحو الذي بسطنا القولَ فيه حينما ذكرنا أنهم ارتقوا بالحياة الزراعية والصناعية، ووسَّعوا آفاق التجارة، ونظموا الإدارة، وتأنَّقوا في الملبس، وتفنَّنوا في المَطْعَم، وأمعنوا في الترف والغناء. وأنجزوا في الوقت نفسه ما ذهبَ إليه اللغويون، إذْ أثاروا الأرضَ وعمروها، فبَنَوا المدنَ والثغورَ، والدُّور والقصور.

ب- تخطيط المدن وبناؤها

قال ابن منظور: «الخِطُّ والخِطَّةُ: الأرضُ تُنْزَلُ من غير أن ينزلها نازلٌ قبل ذلك. وقد خطَّها لنفسه خطّاً، واختطَّها: وهو أن يُعلِّم عليها علامةً بالخطّ لِيُعْلَمَ أنه قد احتازها ليبنيها داراً. ومنه خططُ الكوفة والبصرة». وقال مرتضى الزبيدي: «التخطيطُ: التسطيرُ.. والمخطَّطُ كلُّ ما فيه خطوط». وهذه الأقوال تعني أن التخطيطَ وَضْعُ الخطوط على الأرض قبل أن تُجعل داراً أو مدينة. فكيف خطَّط العرب عامَّة والعباسيّون خاصة مُدنهم؟ وما الأسسُ التي اعتمدوا عليها في تخطيطِ ما خطَّطوا؟

حينما خطَّط العربُ مدينتي البصرةِ والكوفة بتوجيهِ الفاروق رضي الله

عنه كانت الأغراضُ السياسية والحربيةُ أهمَّ العوامل التي حملت الخليفة وقادةَ الجيوش على تأسيسِهما، إذْ كان الهدف من بنائهما في ذلك الوقت أن تُجْعلا معسكرين ترابطُ فيهما الأجنادُ، لئلاَّ يخالطَ المجاهدون أهلَ السواد، ثم صارتا مدينتين عامرتين.

وفي العصر العباسيِّ الأوَّل التزم الخلفاءُ ـ ومنهم المنصورُ باني بغداد والمعتصمُ باني سامرّاء ـ شروطاً تضمن للمدن الجديدة بقاءَها ونماءَها، وماءَها وغذاءها، وهي ستةُ شروط ذكرها ابن الربيع[1]، وهو يتحدث عن المكان الصالح لاحتضان المدينة المُزْمَعِ تأسيسُها، فقال[2]:

«هي سَعَةُ المياه المستعذبة، وإمكانُ الميرة المستمدة، واعتدال المكان وجودةُ الهواء، والقرب من المرعى والاحتطاب، وتحصين منازلها من الأعداء والزعّار، وأن يحيط بها سورٌ يعين أهلها».

ويخيَّل إلينا أن أبا جعفر المنصور قبل أن يبني مدينة بغداد لم يستوفِ هذه الشروط، فحسب. وإنما حقَّق شروطاً أخرى، لم يكن بدٌّ من تحقيقها، ليجعل المدينة التي تصوَّرها وخطَّطها، ثم شيَّدها حاضرةً تليق بعظمة الدولة العباسية.

فمدينةُ دمشق، على فخامتها وضخامتها، لم تكنْ لترضيَ المنصورَ؛ لأنَّها كانت مثوى البقيةِ الباقية من أنصارِ الأمويين، وتتعرَّض لغزوات الروم. والبصرةُ، على سَعتِها ومباهاتها بعلمائها وأدبائها، شديدةُ الرطوبةِ، تقعُ في الحاشية الدنيا من العراق لا في قلبه، والكوفةُ القريبةُ من القلب مَكْمَنُ التشيُّع المَوْتور والمتنمّر للثأر من العباسيين. وأبو العباس السفاح حينما بنى دارته «الهاشميَّة» في الأنبار لم يكن

(1) هناك خلاف في الزمن الذي وجد فيه (ابن الربيع) بعضهم قال كان زمن المعتصم، وبعضهم أنه كان زمن المستعصم وهو الأرجح.

(2) المدينة الإسلامية / 96، وأشار كل من ابن خلدون وابن الأزرق إلى هذه الشروط فذكرا «أن ما تجب مراعاته في أوضاع المدن أصلان مهمان: دفع المضار، وجلب المنافع» وفصلا تفصيلاً كل أصل منهما، وهذان الأصلان قاعدتان فقهيتان عامتان.

موفَّقاً؛ لأن الأنبار تجاورُ البادية، والباديةُ مرتع الأعراب، والأعرابُ مَرَدوا على الغزو، ولهذه الأسباب بحث المنصورُ عن موقع تتوافر فيه ستةُ الأشراط السابقة، وتلبّي مطامحه، فوجده في قرية صغيرة اسمُها بغداد، يلتقي عندها نهرُ الصراة بنهر دجلة، فاختطَّها حاضرةً له، وسمَّاها «دار السلام»، غير أنَّ الاسمَ القديمَ ظلَّ أعلقَ بأذهان الناس، وأجرى على ألسنتهم.

روى الطبريُّ في أحداث سنة: 145هـ «أن المنصور لمَّا عَزَم على بنائها أحبَّ أن ينظر إليها عِياناً. فأمر أن تُخَطَّ بالرماد... وأن يُجْعَلَ على تلك الخطوط حَبُّ القطن، ويُصَبَّ عليه النفطُ، فنظر إليها والنارُ تشتعل، ففهمها، وعَرَف رسمها، وأمر أن يُحْفَرَ أساسُ ذلك على الرسم، ثم ابتُدِئَ في عملها».

ووصفها د. حسن إبراهيم حسن بعدما نجز بناؤها، فقال[1]:

«جعل المدينةَ مـدوَّرة، وجعلَ داره وجامعَه وسطَها حتى لا يكون أحدٌ أقربَ إليه من الآخر، وهو نوعٌ جديد في بناء المدن عند المسلمين... ولم يجعل المنصورُ حولَ القصرِ والجامع بناءً إلَّا الدارَ التي بناها للحرس وسقيفةً كبيرة ممتدَّة على عمد مبنية بالآجر والجصّ... وجعل حول ذلك منازلَ أولادِه الأصاغر ومَنْ يقومُ بشؤونهم من الخَدَم والعبيد. واتَّخذ حولَ ذلك قصورَ الأمراء ورجال الدولة ودواوين الحكومة ومطبخ العامة. وأخذ البنَّاؤون يبنون حول الدواوين دورَ الأهالي، تتخلَّلها الأسواقُ، وجعل للمدينة شوارعَ رئيسية أربعة...».

وتطوَّرت بغدادُ تطوُّراً سريعاً في حياة المنصور، وتحت إشرافه حتى ضاقتْ بساكنيها، على اتِّساعها. ذكروا أنَّ عدد السكك والدروب بلغَ ستة آلاف، وأن عددَ الحمّامات بلغ عشرة آلاف، وأن المساجد أرْبت على ثلاثين ألفاً. فاضطر المنصور حينئذٍ إلى أن يوسِّع المدينة، فحوَّل الرصافة ـ وكانت ثكنةً للجند على الضفة الشرقية لدجلة ـ إلى مدينة أخرى تجاور الأولى، ثم وضع المنصورُ نفسُه على قطعة قماش

(1) تاريخ الإسلام 2/ 301.

مُخططَّاً آخر لضاحية أخرى على ضفة دجلة الغربية تسمَّى الكرخ، وأمر ببنائها، ونقَلَ إليها الأسواق، وخصَّ كلَّ حرفة بسوق.

وإلى جانبِ هذا التنظيم المُتْقن، وهذا النموِّ المُتسارع كانت النظافةُ السِّمةَ الحضارية التي كانت تسير في رِكاب البناء، لتجعلَ بغدادَ عروسَ البلاد، ومَهْوى أفئدة العباد. قال د. حسن إبراهيم حسن[1]:

«عُني المنصور عناية كبيرة بتنظيم مدينته، ونظافة شوارعها وطُرقها، فكانت الرحاب تُكْنَسُ كلَّ يوم، ويُحْمَل الترابُ خارجَ المدينة. وكانت الروايا تدخلُ على ظهور البغال، فرأى الخليفة أن ذلك لا يتَّفق وأبهة حاضرة خلافته، فأمر بتوصيل الماء إلى قصره».

ومن المدن التي بُنيت في العصر العباسيّ الأوَّل مدينةُ فاس[2] في المغرب الأقصى. بناها إدريس بن إدريس بن عبد الله ثاني ملوك الأدارسة الذين اقتطعوا المغرب الأقصى من العباسيين، واستقلوا به. وسبب بنائها أن حاضرة الأدارسة القريبة من مكناس ـ واسمها وليلي ـ ضاقت بأهلها الذين هاجروا إليها من الأندلس وتونس، فاختطَّ لهم إدريس الثاني مدينة فاس [سنة 192هـ]، وعَمَرها بثلاث مئة أسرة هاجرت إليها من قرطبة، وثلاث مئة أسرة أخرى هاجرت من تونس.

وثالثةُ المدن التي بُنيت في العصر العباسيّ الأول مدينةُ سامرَّاء[3]، وبانيها المعتصمُ بن هارون الرشيد. وسببُ بنائها ضيقُ بغداد بجنده الأتراك، وشكوى أهلها من عَسْفهم. شرع المعتصم بتخطيطها [سنة 221هـ] وحَرَص في هذا التخطيط على جعلها قسمين: قسماً وَقَفَه على جنوده وغلمانه الأتراك، إذْ أقطعهم قطائعَ تفصلُهم عن أحياء المدينة الأخرى وأسواقها، وقسماً بنى فيه قصورَه، وقصورَ حاشيته،

(1) السابق 2/ 309.
(2) تاريخ الإسلام 2/ 318 وما بعد.
(3) السابق 2/ 211 وما بعد.

والمسجدَ الجامع، والأسواق التجارية. وموقعُها شمال بغداد على مسيرة ثلاثة أيام منها، بين نهري دجلة والقاطول الذي حفره الرشيد من قبل[(1)]*.

جـ- تخطيط الدور والقصور وبناؤها

خضع تخطيطُ الدور في العصر العباسي لعاملين متضادَّين: أوّلهُما وقوعُ البلادِ العربية في بقاع يشتدُّ فيها الحرُّ. والثاني أحكامُ الفقه القاضية بستر النساءِ عن عيون الرقباء. الأوّلُ يتطلَّبُ أن يراعي التخطيطُ حاجةَ الدور إلى الإضاءة والتهوية، والثاني يتطلَّب أن تُضَيَّق النوافذُ المُطِلَّة على الشوارع، ولاسيَّما المُطلَّة على أزقة ضيِّقة متقاربة الدور.

للتوفيق بين هذين النقيضين جُعِل فِناء الدار في وسطها، وأديرت حوله الحجُراتُ، وأطلَّت عليه النوافذ، فأصبح الفِناء مصدرَ الهواء والضياء، ورئتي الدار وقلبَها، فيه يسرح الأطفال ويمرحون، وبين أشجار البرتقال والليمون يلعبون ويتوثبون، وتحت سمائه المشرقة تقضي النساء الزمن الأطول من أعمارهن، مُخدّرات آمنات.

ومن باب الإمعان في الاحتشام حُرِّم التطاولُ في البنيان لئلاَّ يُشرف المُسْتعلي على المُسْتَفِلِ، وسُترت النوافذُ الخارجية بمشربيات تحجبُ مَنْ في الدار عمّن في خارجها، لكنها تسمح لمن فيها برؤية من يطوف بها، وفُصِل باب الدار الخارجي عن فنائها الداخلي بممر ينتهي بباب يفصله عن الفناء. وربما جُعل هذا الممرُّ ملتوياً أو متكسّراً للمبالغة في الحجب.

أمَّا إرواءُ الدار بالماء فله طريقتان؛ أولاهما أن يُجْعَلَ في كلِّ دار وعاءٌ كبيرٌ

---

(1) * أمّا في الشام فتقول د. أمينة البيطار: «ونهض بعض ولاة العباسيين وقوادهم ببناء بعض المدن في الشام، فقد بنى عبد الله بن صالح مدينة سلمية على طرف بادية الشام أسكن بها أولاده... وبنى مالك بن طوق أحد قواد الرشيد مدينة الرحبة فسميت رحبة مالك» «الحياة السياسية...» 361 وما بعد.

(صهريج) يملؤه السُّقاة، ويستمدُّ منه أهلُ الدار، وهي الطريقة التي كانت متَّبعة في القدس. والثانية أن تُجتلبَ أمواهُ الأنهار التي تُبنى المدنُ إلى جوارها، وتُرسل في قنوات تمدُّ البيوت بالماء كما تروي الشرايينُ أوصال الجسوم، على النحو الذي كان متَّبعاً في مدينة دمشق.

ولم يُتح لنا أن نعرفَ سعةَ كلّ دار وعددَ الغرف في دور العامَّة والخاصَّة، غير أنك تستطيع أن تخمن أن سعة الدار كانت مرهونة بسعة الرزق، وأن دور السراة والموسرين كانت متميزة بالضخامة والفخامة. حتى اشتهر منها ما بناه الولاة، ومنها دار بناها صالح بن علي والي حلب بالقرب من النيرب، ودار بناها عبد الملك بن صالح في منبج، ودار بنتها زبيدة في بغراس، وفتحتها للضيافة.

وممّا اتسمت به دورُ الأغنياء أَنها جُعِلتْ ثلاثة أقسام: مقاصير داخلية للنساء، وحُجرات متوسطة للخدم، ومجالس خارجية للضيوف. وحول الأقسام الثلاثة حدائقُ واسعة، تُـزْرَع فيها أشجار الفاكهة والرياحين. وهيكل الـدور من الآجر المغطَّى بالكلس من الخارج، أمَّا الجدران الداخلية والسقوف فقد كانت تزدان بالرسوم والفسيفساء المذهبة، وفوق السطوح ترتفعُ قبابٌ على أعمدة دقيقة، إذا رآها الرائي من بعيد خُيِّلَ إليه أنها معلَّقة في الفضاء بلا عمد. ومظاهر الترف في هذه الدور تجعلها فوق دور العامة، ودون قصور الخاصة. تتبع د. جسن إبراهيم حسن مظاهر الترف في دور الأغنياء، ووصف ما فيها من نفائس وطنافس فقال[1]:

«كانت العمائرُ ببغدادَ وغيرها من أمَّهات المدن مؤلَّفةً من عدَّة طبقات، كما كانت غرفُها تزدانُ بالمناضد الثمينة، والزهريَّات الخزفية، والمرصَّعات والمذهَّبات التي بلغتْ حدَّ الإتقان. ويقول نخلة المدور: إنَّ أهل بغداد كانوا يزينون مجالسَهم بالفرش الفاخر، والمتاع الثمين، ويُلْبسون حيطانَها الوشيَ والديباج، ويُعْنَوْن بغرس الأزهار في جنَّاتهم، حتى إنهم كانوا يجلبون لها الرياحين من بلاد الهند... ويتَّخذون مقاعدهم في أوان الحرِّ بين الماء المتدفِّق من صور السباع، وأشكال الطيور،

(1) تاريخ الإسلام 2/ 343.

وأشكال التفاحات وغيرها ممَّا ينقشون في الرخام... واتخذوا في السقوف مراوحَ، يعملون لها حبالاً تجرُّها، فيجذبونها، فيهفُّ عليهم النسيمُ البارد».

إذا انتقلْتَ من الدور إلى القصور لم تجدْ قصورَ العباسيّين مخطَّطةً وفق طرازٍ خاص، يميزُها من قصور الأكاسرة والقياصرة التي بنوها في العراق والشام قبل الفتح الإسلامي. ففي العراق كانت القصورُ تحاكي قصور الفرس، وفي الشام كانت تبنى على شاكلة القصور البيزنطية، لكنها تتزيَّا بزي إسلاميّ، وتزدان بالخط العربي. وصف د. حسن إبراهيم حسن قصر الخلد الذي بناه أبو جعفر المنصور في بغداد، فقال[1]:

«بناه على شاطئ دجلة الغربيِّ، تجاه باب خراسان، وتأنَّق في بنائِه وتجميله، حتى سُمِّيَ «الخُلْد» تشبيهاً له بجنة الخلد، وبنيت حوله المنازل، فأصبح القصر وما حوله يعرف بـ «الخلد». وكان بهذا القصر قباب بديعة الشكل، وبأبوابه مسامير من الذهب والفضة، تتخلله العمد الكثيرة الضخمة التي عني المنصور بتزيينها بالصور والرسوم. وفي هذا القصر العرشُ، ويُسمَّى «مجلسَ الأمير». وقد فرش بالديباج والبسط التي نقشت عليها أبيات من الشعر في مدح الخليفة. وفيه كراسي مرصعة باللؤلؤ، يجلس عليها كبار رجال الدولة. وفي صدر هذا المجلس يجلس الخليفة في قبة مفروشة بأفخر أنواع الحرير المنسوج بالذهب».

وبعدَ المنصور سلك الخلفاءُ والوزراء مسلكه، وراحوا يتنافسون في بناء القصور الفخمة، وتزيينها بالنفائس والطنافس، وتحليتها بالذهب والفِضَّة. ومن هذه القصور قصرٌ بناه هارون الرشيد على نهر دجلة، فأرساهُ على أساطينِ الرُّخام، وحلاَّه بأثمن أنماطِ الزينة، وبنى الواثق عِدَّة قصورٍ في سامراء، أبرزُها «الهاروني». وأسرفَ البرامكةُ في تضخيم قصورهم وتفخيمها، وتأنقوا في تزيينها على شاكلة القصور الفارسية.

(1) المرجع السابق.

ولم يكن وُلاةُ الأمصار، والأشرافُ من بني العباس أقلَّ عنايةً بالقصور، إذْ راحوا يطاولون الخلفاءَ والوزراء في البناء، ويشيدون القصور، ومنها قصرٌ لعيسى بن عبد الله بن عباس، وآخر لمحمد بن سليمان، بناه في البصرة، وحسّنه وزينه، ليضاهي قصور بغداد[1].

د- بناء المساجد

أَخَّرْنا الحديثَ عن بناء المساجد ـ وحقُّه التقدُّمُ ـ لسببين:

أوَّلُهما أننا لم نجدْ فيما وَقْفنا عليه من أخبار الخلفاء العباسيّين الأوائل أنهم بنوا مساجد فخمة، تضارع المسجد الأمويّ، والمسجد الأقصى اللذين بناهما الوليد بن عبد الملك بن مروان.

والثاني أن جُلَّ ما ذُكِرَ من أخبارٍ في هذا الإطار؛ أي إطار التفخيم، يقتصرُ على تجديد المساجد القديمة العظيمة كالحرم المكي، ومسجد القدس. وتستطيعُ أن تعلِّل زهد الخلفاء الأوائل كالسفاح والمنصور بعلتين: دينية وحضارية.

أمَّا الدينية فإنَّ فحواها الصَّدْع بما أمر به النبيُّ (ﷺ) وما نهى عنه؛ إذْ أمر ببناء المساجد، ونهى عن زخرفتها. جاء في الصحاح أن عمر بن الخطاب أمرَ ببناء مسجدٍ، فقال[2]: «أَكِنَّ الناسَ من المطر، وإيَّاك أن تُحمِّر أو تُصفِّر، فتفتن الناسَ». وقال ابن عباس[3]، وهو يتحدث عن المساجد: «لَتُزَخْرِفُنَّها كما زَخْرَفَت اليهودُ والنصارى» وجاء فيها عن ابن عمر: «ما ساء عمل قوم قط إلَّا زخرفوا مساجدَهم».

---

(1) وتقول د. أمينة بيطار: «واهتم ولاة الشام بأن يجعل كلّ منهم لنفسه داراً يشتهر بها... فقد بنى صالح بن علي حين تولى حلب وقنسرين وحمص سنة/ 137هـ داراً مشهورة بقرية بطياس بالقرب من النيرب... كما بنى عبد الملك بن صالح داراً بمنبج كبيرة وحسنة البناء... وكانت زبيدة زوجة الرشيد قد بنت بـ (بغراس) داراً كبيرة للضيافة» «الحياة السياسية وأهم مظاهر الحضارة..» / 362.

(2) عمدة القاري 4/ 204.

(3) السابق 4/ 205.

وروى السيوطيُّ حديثاً آخر في الموضوع نفسه، ونصُّه[1]: «عن أنس أن النبي (ﷺ) قال: لا تقوم الساعة حتى يتباهى الناس في المساجد».

وأدلُّ ما يدلُّك على صحة التعليل بهذه العلَّة أنَّ المنصور الذي غالى في تفخيم قصره، وبالغ في زخرفتِه، حتى قيل: إنه جنة الخلد، نزَّه المسجدَ الجامع في بغداد عن الزخارف والمتارف. قال د. صبري فارس الهيثي في صفته[2]:

«أمّا المسجدُ فقد أنشأه المنصورُ من اللَّبن والطِّين، وجعلَ لأروقته أساطينَ من الخشب، كانت كلُّ أسطوانة منها قطعتين معقبتين بالعقب والغراء، وضبَّاتِ الحديد، إلَّا خمسَ أسطوانات أو ستّاً كانت عند منارة الجامع». فمسجد المنصور، كما ترى، كان من طين وخشب، لا من رخام وذهب.

وأمَّا العلَّة الحضارية فجوهرُها أن الدولة العباسية في بداية عهدها حاولت أن تحافظ على عراقة العروبة، وأصالة البداوة، فلم تسمح للحضارة الفارسية أن تطغى على بناء المساجد. فلما ذهب المنصور انهار السدّ الذي كان يدرأ الموجةَ الطاغية، وبدأت الزخرفة تكسو أشرف المساجد وأقدسها. وحسبنا أن نحدثك ههنا عن المسجد الأقصى بألسنة المؤرخين أول الأمر، وبلسان جغرافي من أهل القدس آخره، لكي تقف على ما غزا المسجد من مظاهر الترف والزخرفة.

روى المؤرخون[3] أن المسجد الأقصى تهدَّم معظمُه بزلزال وقع [سنة: 130هـ]، فأعاد بناءه المنصور [نحو سنة: 140هـ] بعد أن اقتلع الذهب عن أبوابه لينفق عليه. ثم تهدَّم كرة أخرى، ورفع أمره إلى المهدي، فقال: «رثَّ هذا المسجدُ، وطال، وخلا من الرجال. انقضوا طوله، وزيدوا في عرضه». فبُنيَ مرَّةً أخرى [سنة: 163هـ]. ولعلك لاحظت أن المؤرخين ذكروا البناء، ولم يذكروا الزخرفة. ثم أصابه

(1) الجامع الصغير 2/ 1029.

(2) «تخطيط مدينة بغداد» مجلة المورد العراقية م/ 8، ع/ 4، سنة / 1979.

(3) المساجد / 186.

زلزال آخر، فتهدمَ، فأمر الخليفةُ المأمون[1] واليَه عبدَ الله بن طاهر [سنة: 210هـ] أن يكلف أمراء الأطراف ببنائه، فبنوه بناء يليق بمكانته، لكنهم لم يلتزموا ما كان المنصور يلتزمه، فزخرفوه زخرفة تعبّر عن غزو الحضارة الفارسية من ناحية، وعن اهتمام المسلمين مَلِكاً وسوقة بهذا المسجد العظيم. وإليك ما قال المقدسيُّ[2] بعد قرن من بنائه. قال في صفة الحرم، وهو القسم المغطى أي المسقوف: «وللمُغطَّى ستةٌ وعشرون باباً: باب يقابل المحرابَ، يسمَّى باب النحاس الأعظم، مصفَّح بالصُّفْر المذهب، لا يفتح مصراعَه إلَّا رجلٌ شديد الباع، قويُّ الذراع. عن يمينه سبعةُ أبواب كبار، في وسطها بابٌ مصفَّحٌ مذهبٌ، وعلى اليسار مثلهن. ومن نحو الشرق أحدَ عشرَ باباً سواذج، وعلى الخمسةَ عشر رواق على أعمدة رخام، أحدثه عبد الله بن طاهر».

ثم وصف صحن المسجد، فقال[3]:«وعلى الصحن من الميمنة أروقةٌ على أعمدة رخام وأساطين، وعلى المؤخَّر أروقةٌ أزواجٌ من الحجارة، وعلى وسط المغطَّى جمل عظيمٌ، خلف قبَّةٍ حسنة. والسُّقوفُ كلُّها إلَّا المؤخَّرَ ملبَّسةٌ بشقاق الرصاص، والمؤخَّرُ مرصوفٌ بالفسيفساء الكبار».

وذكر أن في المسجد أربع قباب، أجملُها قُبَّةُ الصخرة، فقال[4]: «وفي الوسط قبةُ الصخرة على بيت مُثَمَّن بأربعة أبواب، كلُّ باب يقابل مَرْقاةً: باب القبلي، باب إسرافيل، باب الصُّور، باب النساء، يُفتح إلى الغرب، جميعُها مذهبة... والقبةُ على عِظَمِها ملبَّسة بالصُّفر المذهب.. فإذا بَزَغت عليها الشمسُ أشرقت القبَّة، وتلألأت المنطقةُ، ورأيت شيئاً عجباً».

ويغلبُ على ظنِّنا أنَّ خلفاء العصر العباسي الأوّل من المنصور إلى المأمون هم الذين عَمَّرُوا ما دمَّرت الزلازلُ، أو أمروا ولاتهم ـ وعلى رأسهم عبدُ الله بن

---

(1) السابق / 187.
(2) المختار من أحسن التقاسيم / 153.
(3) المختار من أحسن التقاسيم / 158.
(4) السابق/ 159.

طاهر الخزاعي بالولاء [ت:230هـ] ـ ببناء الأقصى وقبة الصخرة، وأن لابن طاهر هذا ـ وكان ذا كفاية في الإدارة ـ يداً بيضاءَ في إعطاء المسجد هذه الصورة الزاهية التي رسمها المقدسي.

وإذا صحَّ ما زعمنا من زهد الخلفاء العباسيِّين الأوائل في تزيين المساجد، فصحةُ هذا الزعم تضعف أو تبطلُ إذا نظرنا إلى ما أدخلوا من تضخيمٍ وتفخيمٍ على الحرم المكيّ والمسجد النبويّ. قال المقدسيُّ في حديثه عن تاريخ المسجد الحرام[1]:

«حجَّ المنصورُ، فرأى صغر المسجد الحرام، وشعثه، وقلَّة معرفتهم بحرمته، ورأى الأعرابيَّ يطوف بالبيت على بعيره وبجاويّه، فساءَه ذلك، وعزم على شراء ما حوله من الدور، وزيادتها فيه، وتفخيمه وتجصيصه». فاشتراها من بني هاشم وضمَّها إلى المسجد. وقال المقدسيُّ في صنيع المهدي، وتحسينه المسجدَ الحرام[2]:

«أُديرَ على صحنه أروقةٌ ثلاثةٌ على أعمدة رخام، حملها المهدي من الإسكندرية في البحر إلى جدة. والمسجدُ من بنائه، قد أُلبست حيطان الأروقة من الظاهر بالفسيفساء. حُمِل إليها صنّاعُ الشام ومصر».

وعنايةُ الخليفة المهديّ بالمسجد الحرام في مكة لم تشغله عن العناية بالمسجد النبويِّ في المدينة، إذْ ضخَّمه وفخَّمه تضخيماً وتفخيماً، يليقان بمكانته وقداسته. قال د. حسين مؤنس[3]، وهو يتحدث عن مسجد رسول الله (ﷺ): «أعاد بناءَه، وزاد فيه المهديُّ [سنة: 164هـ] وزخرف المَجْنَبَة الخلفية بالفسيفساء». وقال المقدسيُّ[4]: «حجَّ المهديُّ [سنة: 160هـ] فزاد فيه مئةَ ذراع، من ناحية الشام عشرة أساطين».

(1) السابق / 100، بجاويه: بعير منسوب إلى أرض بالنوبة تدعى بجاوة.
(2) السابق.
(3) المساجد / 64.
(4) المختار من أحسن التقاسيم / 104.

الفصل السّابع

الفِرَقُ الإسلاميّة

تمهيد

يشقُّ على الباحث في تاريخ القسم الأكبر من الفرق الإسلامية أن يعزلَ ما فيها من سياسة عمَّا فيها من دين، أو ينسبَ بعضهَا إلى الدين الخالص، وبعضَها إلى السياسة المحض، كأنْ يقول: الخوارجُ حزب سياسيٌّ لا صلةَ له بالدين، والشيعةُ فرقة دينية لا علاقة لها بالسياسة. فمثلُ هذا الحكم لو أطلق لكان فيه من الارتجال والتعميم فوق ما فيه من الدقة والتخصيص. ولكان إطلاقُه عملاً متكلَّفاً، لا يُفْضي إلى فَصْل مفيد، أو تقسيم واضح.

وعلَّةُ ذلك كلّه أن الإسلام ـ وإنْ كان ديناً من الأديان السماوية ـ نظامٌ كاملٌ شامل، لا عقيدة وعبادة، فحسب. وكمالُه وشموله يجعلان مَنْ يعتقدُ مُعْتَقدَهُ، وتعبَّدُ تعبُّدَهُ، مضْطَرّاً في الوقت نفسه إلى أن يأخذ بأحكامه في السياسة، وبتشريعه في القضاء، وبنظامه المالي في الاقتصاد، وبآدابه في السلوك، وبأخلاقه في الاجتماع.

وعلى هذا الأساس فكلُّ حزب سياسيّ من أحزابه المنتمية إليه تضربُ مبادئُه إلى الدين بسبب، وكلُّ فرقة دينية من الفرق المتفرِّعة منه يطوفُ بها طائفٌ من سياسة، ولهذا سُمِّيت بعضُ هذه الفرق أحزاباً.

قد تقول: ظهرت في أواخر العصر الأموي وأوائل العصر العباسي فرقٌ دينيةٌ خالصة ـ وهي: المُرْجئة والقدرية والمُعْتزلة ـ لا يقعُ الباحث فيها على أدنى أَثارة من سياسة.

فنقول: إن ادّعاءَها مجانبةَ السياسةِ سياسةٌ؛ لأنَّ مواقفها السلبيةَ من الخلافة تعني فيما تعنيه المعارضةَ أحياناً، والحياد حيناً، لأن مَنْ يُعرض عن الحاكم، يحجب عنه تأييده، وحَجْبُ التأييد معارضةٌ؛ أي سياسة.

أضفْ إلى ذلك حجةً أخرى، وهي أن هذه الجماعات ـ سواءٌ أسميتها أحزاباً أم فرقاً ـ تلتقي في ملتقىً واحد، وهو أنها تستمدُّ من الكتاب والسنة مبادئها الفكرية، وأدلَّتها النقلية، وحجَجها التي تثبت بها آراءها، أو تدحضُ بها آراء أعدائها. ولا يعنينا ههنا شيءٌ من صحَّة هذه الآراء وفسادها، وإنما يعنينا المصدرُ الذي صدرتْ عنه، وهو الإسلام: عقيدةً وشريعةً، ونظاماً وأحكاماً، وخلافةً وإمامة. وفي كلِّ ذلك طيفٌ واضحٌ أو باهتٌ من أطياف السياسة.

أـ الشيعة

1 ـ الحلفاء الأعداء

الحلفاء الأعداء هم العباسيّون والطالبيّون من بني هاشم؛ لأنَّهم تحالفوا على مقاومة الأمويين، ثم تخالفوا فيمنْ يتولَّى بعدهم الخلافةَ، أيتولاَّها رجلٌ من حُفداء العبّاس عمِّ النبيِّ (ﷺ)، أم يتولاَّها حفيدٌ متحدِّر من صُلب علي بن أبي طالب كرم الله وجهه؟

الطالبيون ـ وحججُهم أقوى ـ اعتقدوا أنهم أصحابُ الحقّ في الخلافة؛ لأن عليّاً كان أقربَ الناس إلى رسول الله (ﷺ)، ومصرعُ الحسين لا يحرمهم هذا الحقَّ، بل ينقله إلى ورثته، فليس لأمويٍّ أو عباسيٍّ أن ينكر عليهم حقَّهم، أو أن يدفعَهم عنه.

وأولادُ العباس ـ وعلى رأسهم عبد الله حَبْرُ الأمة ـ ظلُّوا يوافقون الطالبيّين، ويدعون لهم طوالَ العصر الأمويّ سرّاً وعلانيةً حتى نزل أبو هاشم بنُ محمد بن

الحنفية الطالبيُّ عن حقِّه في الخلافة لمحمد بن علي بن عبد الله بن عبَّاس، فاتَّخذها العباسيّون ذريعةً لحرمان ورثةِ عليٍّ من حقِّهم في الخلافة.

وممَّا يُضْعف هذه الذريعةَ إجماعُ الطالبيِّين والعباسيِّين على البيعة لمحمَّدٍ النفسِ الزكية ـ وهو طالبيٌّ ـ في أواخر العهد الأموي، وكان بين المبايعين من العباسيِّين أبو العباس السفاح، وأبو جعفر المنصور، وإذا كان جعفر الصادق قد أمسك عن البيعة، فإمساكُه عنها قد يُضعف موقفَ النفس الزكية، ولا يقوّي موقفَ أحد من العباسيين؛ لأنه طالبيّ لا عباسيّ.

ويُخيَّلُ إلينا أنّ العباسيين بايعوا النفسَ الزكية على دَخَل، ودَعَوْا إلى أهل البيت على دَغَل، وفي نيَّتهم أن يَنْقُضوا ما أبرموا، لاعتقادهم أن تنازل أبي هاشم أهمُّ من البيعة للنفس الزكية، وأن حقَّهم ثبت بالتنازل، ولم يُنْقَض بالبيعة. وإلى مثل هذه المغالطة يلجأ الطامحون ليسوِّغوا ما يدَّعون.

وأدلُّ ما يدلُّك على هذا الطموح الذي كان مكظوماً في نفوس العباسيين، ثم انفجر، كتابٌ أرسله أبو جعفر المنصور إلى النفس الزكية، ذكر في آخره أنَّ العباسيين أصحابُ الحقّ، وأيَّد دعواه بأن سقاية الحجيج في الجاهلية والإسلام كانت لجدهم العباسِ، ولم تكن لأبي طالب. قال أبو جعفر[1]:

«... ولقد علمتَ أنه لم يبق أحدٌ من بني عبد المطلب بعد النبي (ﷺ) غيره ـ يعني العبَّاسَ ـ فكان وارثَه من عمومته. ثم طلب هذا الأمرَ غيرُ واحد من بني هاشم، فلم ينله إلَّا ولدُه. فالسقايةُ سقايته، وميراثُ النبيِّ له، والخلافةُ في ولده. فلم يبق شرفٌ، ولا فضلٌ، ولا إسلام في دنيا ولا آخرة إلَّا والعباسُ وارثُه ومُوَرِّثه».

2 ـ اضطهاد العباسيِّين للطالبيِّين

اتَّخذ العباسيون أبناءَ عمهم الطالبيين سُلَّماً، يرقونه ليبلِّغهم الخلافةَ. فلمَّا

(1) تاريخ الإسلام 2/ 126.

بلغوها جهروا بمعاداة الطالبيين؛ لأنهم كانوا يعلمون علمَ اليقين أنَّ عامَّة الناس كانت تقدِّم حفدةَ عليّ بن أبي طالب على حفدة العباس بن عبد المطلب، وأنَّ سقاية الحجيج لا تعدلُ انتسابَ الطالبيّين إلى عليّ وفاطمة رضي الله عنهما، وأن في بيعة السفاح والمنصور للنفس الزكية إقراراً بحقّه في الخلافة، ونسخاً لتنازل الحسن بن علي للأمويين، وتنازل أبي هاشم للعباسيين.

ولمَّا كان السيفُ المشهور أَجْدى في السياسة من الحقِّ المشروع، فإنَّ العباسيين شهروا السيف على الطالبيّين لكي يتخلَّصوا من محمد النفس الزكية، متذرِّعين بنقضه البيعة، وخروجه على الطاعة، وعمله على انتزاع الخلافة من أصحابها. فكلَّف أبو جعفر عيسى بن موسى العباسيَّ بمحاربة النفس الزكية، فحاربه، وقتلَه، وبعثَ برأسه إلى أبي جعفر [سنة: 145هـ].

ورأى بعضُ الباحثين ـ ومنهم د. حسن إبراهيم حسن[1] ـ أن المشَّائين بالنميمة أوغروا قلب هارون الرشيد على الطالبيين، وزعموا أن بين سُعاة السوء بعضَ الطالبيين المتودِّدين إلى الرشيد، وأنهم حرّضوه على الإمام موسى الكاظم بن جعفر الصادق، وخوَّفوه التفافَ الناس حوله، واعتقادهم إمامته، وحَمْلَهم إليه خُمْسَ أموالهم، حتى وَقَرَ في نفس الرشيد أن في سجنه أو قتله حمايةً للدولة من خطر مؤكَّد.

قيل في سَجْنه[2]: «أَقْدَمه المهديُّ العباسي إلى بغداد، ثم ردَّه إلى المدينة. وبلغ الرشيدَ أنَّ الناس يبايعون للكاظم فيها. فلمَّا حجَّ [سنة: 179هـ] مرَّ بالمدينة، فاحتمله معه إلى البصرة، وحبسه عند واليها عيسى بن جعفر سنة واحدة، ثم نقله إلى بغداد، فتوفي فيها سجيناً».

وقيل في قتله[3]: «لمَّا حجَّ الرشيد [سنة: 179هـ]، ووصل إلى المدينة قبض

(1) السابق 2/ 127.
(2) الأعلام/ ترجمة موسى بن جعفر.
(3) السابق.

على موسى بن جعفر الصادق، وحمله إلى بغداد، حيث حبسه. ثم قتله، وأدخلَ عليه جماعةً من العدول، شهدوا أنه مات حتفَ أنفه».

وذكر د. شوقي ضيف أنَّ الاضطهاد لم يُصِبْ أئمة الشيعة وحدهم، وإنَّما أصاب أتباعَهم الذين كانوا يثورون بالعباسيين، فتلاحقهم السلطة، لكنها تعجزُ عن قمع التشيُّع، والقضاء على أفكاره وأنصاره. قال د. شوقي[1]:

«وينهضُ العلويون بأكثر من ثورة، ويقضي عليها الخلفاءُ العباسيون، ويسجنون ويقتلون كثيراً من آل البيت وشيعتهم. ولم يستطع العباسيون على الرغم من بطشهم بالعلويين وقضائهم على ثوراتهم القضاءَ على التشيع، بل لقد أخذ يزدادُ مع الأيام سرّاً وجهراً، وأخذت فرقُه تتكاثر». فما أهمُّ هذه الفرق؟ وما أهمُّ العقائد والأفكار التي اعتقدتها، ودعت إليها؟ وهل لافتراقها سببٌ أو أساسٌ من عقيدةٍ أو سياسة؟

3 ـ لماذا افترقت الشيعة إلى فرق؟

يُجيبُ أحمدُ أمين عن هذا السؤال إجابةً تُعلِّل افتراق الشيعة إلى فرق بعلَّتين أو أساسين: أوّلُهما مرتبطٌ بالعقيدة ارتباطاً جوهريّاً، والثاني ناجم عمَّن تصحُّ إمامتُه. لكنه قبل أن يبسطَ القول في هذين الأساسين يحاول أن يبيِّنَ ما وراءَهما من أطياف كسروية تقدِّس الأئمة كما تقدِّس الملوكَ، فيقول[2]:

«تشيَّع قوم من الفرس خاصة، لأنهم مَرَنوا أيامَ الحكم الفارسيِّ على تعظيم البيت المالك وتقديسه، وأن دمَ الملوك ليس من جنس دم الشعب، فلمَّا دخلوا إلى الإسلام نظروا إلى النبيّ (ﷺ) نظرة كسروية، ونظروا إلى أهل البيت نظرتَهم إلى البيت المالك. فإذا مات النبيُّ (ﷺ) فأحقُّ الناس بالخلافة أهلُ بيته».

أمّا الأساس المرتبط بالعقيدة ففحواه أن في صفوف الشيعة من تشدَّد فيما

(1) العصر العباسيّ الأول / 27 وما بعد.

(2) ضحى الإسلام / 646 وما بعد.

اعتقد، فنفّر وكفّر، وفي صفوفها من هادن ولاين، فسفَّه ولم يكفر. ورأى أحمد أمين أن المتشدِّد هو الذي تأثر بالطيف الفارسي، وهو «الذي يسبغ على الأئمة نوعاً من التقديس، ويبالغ في الطعن على من خالف علياً وحزبه إلى درجة الكفر»[1]. ورأى أن الذي هادن ولاين «هو المعتدل المتزن الذي يرى أحقية الأئمة في اعتدال، ويخطئ من خالفهم خطأ، لا يبلغ الكفر»[2]. فانقسام الشيعة بين الغلو والتسامح هو الأساس الأول لافتراقهم فرقاً.

وأمَّا الأساسُ المتعلّق بمن تصحّ إمامته، فإنه لا يتعلّق بعليّ كرم الله وجهه، لأن الفرق كلها مجمعة على أنه صاحبُ الحقّ، والإمامُ الأعظم. وإنما يتعلق بأبنائه وحفدائه، وبعدد الأئمة من بعده، وبالشروط التي يجب توافرها في الإمام، وفي الصفات التي يتصف بها. ولا يعنينا ههنا أن نذكر الفِرق كلَّها وما بينها من فروق، وإنما يعنينا أن نذكر أهمّها، وأن ندير القول حول الفرقتين الكبريين: الإمامية، والزيدية.

4 ـ الإمامية والزيدية وأهمّ عقائدهما[3]

سُمِّيت الفرقةُ الأولى «إمامية» نسبةً إلى الإمام، والإمامُ في اللغة نظيرُ الخليفة. ويغلبُ على ظنِّنا أنَّ الفرقةَ نفسَها تَخَيَّرتْ هذا الاسم تيمُّناً بقوله تعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوارِثِينَ﴾ [القصص: 28/ 5].

وسُمِّيت الفرقةُ الثانية «زيدية» نسبةً إلى زيد بن عليّ بن الحسين بن علي بن أبي طالب الذي بايعه أهلُ الكوفة [سنة 120هـ] وقتله الحكمُ بنُ الصلت والي الكوفة [سنة 122هـ] بأمر والي العراق يوسف بن عمر الثقفي. ويُقال له: «زيد الشهيد» وقال أبو حنيفة: «ما رأيتُ في زمانه أفْقَهَ منه، ولا أسرعَ جواباً، ولا أبينَ قولاً».

(1) السابق / 647.
(2) السابق / 647.
(3) السابق / 649 وما بعد، والعصر العباسيّ الأول / 27 وما بعد.

وأهمُّ ما ذهبت إليه الإمامية أن إمامة عليّ حقٌّ مقطوعٌ بثبوته لعدة أسباب أوّلها أنه أفقه الناس وأعلمهم وأكفؤهم بعد النبي (ﷺ) والثاني أنه صهر النبي (ﷺ) وزوج أشرف النساء، والثالث أن النبي أوصى له، وسمّاه باسمه، ومعنى ذلك أن أبا بكر وعمر اغتصبا ما ليس لهما، ويجب التبرؤ منهما.

وعن الإمامية تفرعت «الاثنا عشرية». وسُمِّيت بهذا الاسم لأنّها حَصَرت الإمامة في اثني عشر إماماً وهم علي وأبناؤه من فاطمة، أولهم عليّ نفسه، وآخرهم المهديّ المنتظر ـ واسمه محمد بن الحسن العسكري، وجده علي الهادي ـ ولقب المنتظر لأنه دخل بيته في سامرّاء، ولم يخرج منها، وأتباعه ينتظرون رجعته في آخر الزمان ليملأ الأرض عدلاً، بعد ما مُلِئتْ جوراً.

وعن الإمامية تفرَّعت فرقة أخرى سُمِّيت الإسماعيلية. ونقطة الخلاف التي وقع عندها الافتراق هي أن الإمامية الاثني عشرية نقَلَت الإمامةَ من جعفر الصادق إلى ابنه موسى الكاظم، وأن الإسماعيلية نقلتها إلى ابنه الآخر إسماعيل بن جعفر، وذهبتْ إلى أن الأئمة من بعده استتروا، وظلُّوا مستورين إلى أن قويت شوكتُهم، فأعلن الإمام إمامته، وهو عبيدُ الله المهديّ رأسُ الدولة الفاطمية.

ومن ينظر في عقائد الإمامية عامة، والاثني عشرية خاصة يجد أن محورها شخصية الإمام، وأهم هذه العقائد أربع: العصمة، والمهديّ المنتظر، والتقية، والرجعة.

المقصود بالعصمة أن الأئمة كالأنبياء لا يرتكبون كبيرة ولا صغيرة، ولا يجوز عليهم الخطأ والنسيان، وهم شفعاء للناس يوم القيامة، والإيمان بهم يمحو السيئات.

والاعتقاد بالمهديّ المنتظر قديم سبق غيبة محمد بن الحسن في سامراء، وجوهر هذا الاعتقاد أن الله سيرسل إماماً يمحق الظلم، وينشر العدل، من أوائل المنادين بهذه العقيدة كيسان مولى علي بن أبي طالب، والمختار بن أبي عبيد الثقفي. وكلاهما اعتقد أن محمد بن الحنفية [ت: 81هـ] لم يمت، وإنما غاب وسيعود لمحو الظلم، ونشر العدل، ثم قويت هذه العقيدة بغياب محمد بن الحسن في سامراء.

وفحوى التقية ستر الدعوة إلى الإمام، وبثها سرّاً إلى أن تشتد شوكة المؤمنين بها، وموادعة من يخالفونهم دفعاً للشرّ، وإيثاراً للعافية.

وفسَّر أحمد أمين الرَّجْعة فقال[1]: «يَرَوْن أنَّ رسول الله (ﷺ) وعليّاً والحسنَ والحسينَ وباقي الأئمة وخصومهم... يرجعون إلى الدنيا بعد ظهور المهديِّ، فيعذِّب مَن اعتدى على الأئمة وغَصَبهم حقوقَهم، أو قتلهم، ثم يموتون جميعاً، ثم يَحْيَون يومَ القيامة».

ولمَّا كان الإمام محور العقيدة والتشريع فقد تتبَّع أحمد أمين مناقبَ الإمام وما خصَّه الله به من خصائصَ، لا يتَّصف بها عامَّة الناس، ولا خاصَّة العلماء. وإليك مقتطفات ممّا ذكر[2]:

«الإمامُ يوحى إليه، وإن اختلف طريقُ الوحي عن النبيّ والرسول.. وهو حجَّة الله على عباده.. والإيمانُ به جزءٌ من الإيمان.. والأئمةُ هم الهُداة الذين قال الله فيهم: [وَلِكُلِّ قَوْمٍ هادٍ] [الرعد: 13/ 7].. وهم وُلاة الله وخَزَنةُ علمه.. وأعمالُ الناس ستعرض على النبيّ (ﷺ) والأئمة.. ونصفُ الخمس للإمام، ونصفُه الآخر ليتامى أهلِ البيت وحدهم ومساكينهم وأبناء السبيل منهم».

وتلتقي الزيدية بالإمامية في بعض العقائد، وتتميز ببعض. تتبع أحمد أمين عقائدها في كتب الأوائل، بعد أن ذكر تَتَلْمُذَ زيدٍ على واصلِ بن عطاء، وبيَّنَ تأثُّر الزيدية بالمعتزلة، فقال فيما قال[3]:

«أتباعُ زيد بن علي ساقوا الإمامةَ في أولاد فاطمة، ولم يجوِّزوا ثبوتَ إمامةٍ في غيرهم.. ومِنْ مذهبِ زيدٍ جوازُ إمامةِ المفضولِ مع قيام الأفضل.. فهم لا يتبرَّؤون من أبي بكر وعمر، ولا يلعنونهما. ولا يقولون بعصمةِ الأئمة، ولا يقولون

(1) ضحى الإسلام / 670.
(2) السابق / 650 وما بعد.
(3) ضحى الإسلام / 688 وما بعد.

باختفائِهم.. وهم يشترطون الاجتهادَ في أئمتهم، فلذلك كثُرَ فيهم الاجتهادُ، وكثرتْ آراؤهم في الفقه».

ب- الخوارج

1 - ثورات الخوارج في العصر العباسي الأول

قال أحمد أمين[1]: «جاءت الدولة العباسية، والخوارجُ في أخريات أيامهم، فقد أنهكوا الدولة الأمويةَ وأنهكتهم، ونالوا منها ونالت منهم، حتى إذا أعقبهم العباسيون كان الخوارجُ في حالة تشبه الاحتضار. وحركاتهم التي أتوا بها في العهد العباسي تشبهُ حركة المذبوح».

وفي هذا القول غَمْطٌ لما قام به الخوارجُ من ثورات متعاقبة طوالَ العصر العباسي الأول. وحسبُك أن تستعرض فهارس الطبريّ، والكامل، والبداية والنهاية لتقف على سلسلة متلاحقة من الثورات كانت تشتعل في طول الدولة العباسية وعرضها، من خراسان وأرمينية في الشرق إلى شمال إفريقية في الغرب، ومن بداية العصر العباسي الأول إلى نهايته، ورفع ألويتَها فرسانٌ شجعان هزموا جيوشَ الدولة في معارك كثيرة.

الجُلُنْدَى بن مسعود الأزديّ أمير عمان[2] - وكان من رؤوس الخوارج الإباضية - كان قد استقلَّ بعمان أواخر العصر الأموي، فأرسل إليه أبو العباس السفَّاح جيشاً جرّاراً يقوده خازمُ بن خزيمة، وظل الجُلُنْدى يدافع دفاع المستميت حتى قُتل وقتل معه عشرةُ آلاف من أصحابه [سنة 134هـ].

ومُلْبد بن حَرْمَلة الشيباني خرج[3] على أبي جعفر المنصور، واستولى على

(1) السابق 3/ 334.
(2) الكامل في التاريخ / أحداث سنة 134هـ.
(3) العصر العباسيّ الأول / 32.

الجزيرة الشامية بألف فارس، وهزم جيوشَ العباسيين في بضعِ معارك، وقُتل [سنة 138هـ].

وشهد الشمال الإفريقي[1] ثورةً عارمة انضوى تحت لوائها صُفْرية الخوارج وإباضيَّتُهم، وكثيرٌ من مقاتلة البربر، وبقيت نيرانها مشبوبةً طَوالَ خمسةَ عشرَ عاماً، ولم يتمكّن العباسيّون من إطفائها إلّا بعد أن قاتلوا الخوارج في 375 معركة.

وفي عهد المهدي خرجت في خراسان خارجةٌ أخرى، لم تكد الدولة تقمعها حتى خرج ياسين التميميّ بالموصل[2] واستولى على أكثر ديار ربيعة والجزيرة. وفي عهد المهدي أيضاً خرج في الجزيرة عبد السلام بن هاشم اليشكري[3]، واشتدت وطائفة، وهزم كثيراً من قادة الدولة، وظلَّ يعيث فساداً في الأرض حتى قتل في قنسرين [سنة 162هـ].

وخرج على هارون الرشيد مغامر اسمه الصحصح[4]، وغلب على الجزيرة وديار ربيعة. وخرج عليه أيضاً الوليد بن طريف الشيباني[5] [سنة 177هـ] وكان من كبار الأبطال، وبقي طوال سنتين يجتاح الجزيرة وأذربيجان وأرمينية حتى قتله يزيد بن مزيد الشيباني [سنة 179هـ] ورثته أخته الفارعة الشيبانية رثاءً حارّاً.

وخلاصة الرأي في الخوارج، على اختلاف فرقهم، أنهم ظلوا في العصر العباسي كما كانوا في العصر الأموي مجموعات من المغاوير البواسل، والفرسان الشجعان يقاتلون قتال الأبطال، مندفعين إلى الموت اندفاعاً صادقاً، فيه من حرارة الإيمان بالعقيدة مثلُ ما فيه من الانحراف عن الحقّ. فما جوهرُ الفكر السياسي الذي التزموه؟

(1) تاريخ الإسلام 2/ 169ـ170.
(2) ضحى الإسلام / 728.
(3) العصر العباسيّ الأول / 33.
(4) ضحى الإسلام / 728.
(5) العصر العباسيّ الأول / 33.

2 ـ فكرهم السياسي

لا يغلو من يزعم أنَّ الفكر السياسيَّ الذي كان يحرِّك الخوارج سبق عصرَه بصدقه لا بعُمقه، وبِبساطتِه وسذاجته، لا بحجَّته وفلسفته. غير أن المَسْلَكَ الذي سلكوه لتحقيق فكرهم، ولنقله من العقول المنظِّرة والمتصوِّرة، إلى الحياةِ الواقعية بغَّضهم إلى الناس، فأخفقوا بقدر ما صَدَقوا؛ لأنهم عرفوا كيف يختارون المبدأ ويلتزمونه، ولم يعرفوا كيف يطبِّقونه ويحقّقونه.

مبدؤُهم السياسيُّ أن أحقَّ الناس بالخلافة أجدرُهم بها: علماً وفهماً، ومهارةً وإدارة، لا حسباً ونسباً. وأجدرُ الناس قد يكون قرشيّاً أو أمويّاً، وقد يكون عربيّاً أو غيرَ عربي. أمَّا وراثةُ الحكم وتوريثُه فمَخْرَقةٌ لا يتقبَّلُها الخوارجُ؛ لأن الحكم الوراثي قد يأتي بالبَرِّ والفاجر، والعاجز والقادر، والحكيم والسفيه. ومَنْ يأخذ بهذا المبدأ يرفضْ حكمَ الأمويّين والعباسيّين؛ لأنهم جعلوا الخلافة ملكاً عضوضاً، ويرفض ما تدعو إليه الشيعة لأنها لم تكتفِ بالوراثة والتوريث، بل حصرت الحكم في الإمامة الموقوفة على أهل البيت.

ولمَّا كانت الخلافة للأصلح، فالأصلحُ هو الذي يقعُ عليه الاختيار بالشورى، والشورى أرقى أنماط الحكم، لم يتوصَّل إليها البشر إلَّا بعد ثورات وتجارب. ولهذا قلنا: إنَّ الفكر السياسي الذي آمن به الخوارج سبقَ عصرَه، والمأخذُ عليه أن الخوارج لم يُبيِّنوا للناس كيف يُخْتار الخليفةُ، أيختاره كلُّ الناس عالمهم والجاهل، كبيرهم والصغير، أم يختارُه صفوةُ الناس؟

وبعد أن يُجمع الناس على الخليفة بشكل من أشكال الانتخاب يظلُّ الخليفةُ المنتخب تحت الاختبار، فإن استقامَ أقام، وإنْ انحرفَ انصرف. فإن رفض الاعتزال، عُزل بالقتال. وهذا شكلٌ آخر من أشكال الحكم المتقدّم على عصره؛ لأنه يجعلُ السلطة الحقيقية مُلْك الأمة لا مُلْكَ الإمام.

وإذا تذكرت أن الكثرة الكاثرةَ من الخوارج كانوا أعراباً صِلاباً، وبُداة جفاةً، لا يعرفون المسالمَة، ولا يألفون المساومة، وأن أكثر هذه الكثرة من تميم استطعْتَ

أن تفسِّر ما في فكرهم السياسيِّ من رجولة وصراحة. لقد كانوا يكرهون المصانعةَ، ويرفضون الموادعةَ، ويسخرون من التقيّة، ويعدُّونها ضرباً من ضُروب الضعف والمخادعة، ومنفذاً ينفذ منه النهَّازون إلى اقتناص المناصب والمكاسبِ، والفوز بالمغانم بالتملُّق والتودُّد إلى الحاكم، والإغضاء على ظلمه.

وشعرهم السياسيُّ كان ـ على قلّته أو قلة ما بَلَغنا منه ـ يُعَدُّ أصدقَ صورةٍ من صور الالتزام السياسي. وسيظلّ يُعَدُّ الشكلَ الأمثل للالتزام في تاريخ الأدب العربيِّ كلِّه قديمِهِ وحديثه؛ لأنه توأمُ النضالِ المسلح، وربيب الإخلاص للمبدأ، واللسان الصريح المعبر عنه، ولأنه نبع من عاطفة الغضب المعارضة للحكم العباسي، كما كان شعر أسلافهم ينبع من معارضة الحكم الأموي. فقد كان شاعرهم يعارض بسنانه كما يعارض بلسانه، كأنه ينتحر بشعره المعبر عن فكره. ولو سالم لسلم.

3 ـ معتقدهم الديني

إذا كان المحورُ الذي يدورُ حوله مُعْتَقَدُ الشيعة الإمامَ والإمامةَ، فإن المحورَ الذي يدور حوله معتقد الخوارج على اختلاف فرقهم لخَّصَه الكعبيُّ، فقال[1]:

«إن الذي يجمعُهم إكفارُ عليّ وعثمان والحكمينِ وأصحاب الجمل، وكلِّ مَنْ رضي بتحكيم الحكمين، والإكفارُ بارتكاب الذنوب، ووجوب الخروج عن الإمام الجائر». وهذا هو الأصل الذي يجمع فِرقهم العشرين من أزارقة وصفرية وعجاردة... وهو كما ترى مزيج من سياسة ودين.

واجتماعُ الخوارج على أصل المعتقد لم يمنع افتراقهم في الفروع[2]. فتكفيرُ مرتكبي الكبائر ـ على سبيل المثال ـ وقتلُهم بما ارتكبوا أصلٌ، لا خلافَ فيه. وإنَّما الخِلافُ فيما نجم عنه: فالأزارقةُ يقتلون مرتكبي الكبائر ونساءَهم وأطفالَهم، والصفريةُ يبرِّئون الأطفالَ والنساءَ من ذنوب الآباء. والأزارقةُ يستحلُّون أموالَهم في

(1) ضحى الإسلام / 722.
(2) السابق / 723.

كلّ حال، والعجاردة لا يستحلُّون إلَّا أموال مَنْ قُتلوا؛ لأنها تغدو فيئاً بعد أن يُقْتَلَ أصحابُها.

وإذا كان أحمد أمين قد لاحظ أن تشيُّعَ الفرس تأثَّر بما دأبوا عليه من تقديس الملوك، فإنك تستطيعُ أن تلاحظ أن أعرابيةَ الخوارج أثرت في عقيدتهم. فالصراحةُ المقترنة بالبداوة لابستْ عقيدتهم الدينية، ولهذا بقي إسلامُهم صريحاً خالِصَ الصراحة، لا تخالطُه أفكارٌ وافدة، ولا يناقشُه المؤمنون به مناقشة منطقية، وإنَّما يتلقونه بقلوب صافية، تؤمن به إيماناً عميقاً، لا يُساوره شكٌّ، ولا تغلِّفه تقيةٌ. حتى إن مجاهرةَ الخوارج بمعتقدهم بلغتْ مبلغَ التحدِّي الأرعن الذي يُلقي بصاحبه إلى التهلكة.

سَبَقنا إلى الوقوف على هذه الحقيقة أحمدُ أمين، لكنه عبَّرَ عنها بأسلوب آخر، فقال[1]:

«لم يكن يُنْتَظر منهم أن يبحثوا في صفات الله: هل هي عينُ الذات، أو غيرُها، وأن الله يُرى بالأبصار، أو لا يرى، كما فعل المعتزلة، لأنها نظراتٌ فلسفية أبعدُ ما تكون عن طبيعة البداوة. ولا يُنتظر منهم أن يقدِّسوا أئمتهم كما تفعل الشيعةُ، لأنهم كانوا ينظرون إلى إمامهم كما ينظر العربُ الأولون إلى شيخ القبيلة». ولكنه لاحظ في الوقت نفسه أنَّ علمهم المحدود بفهم النصوص أوقعهم في تناقض مرذول، وحملهم على ارتكاب حماقات مستنكرة، فقال[2]:

«أدَّى تمسُّك الخوارج بظواهر النصوص إلى سخافات. فكان منهم مَنْ يرى أن رجلاً لو أكل من مال يتيم فَلْسينِ وجبتْ له النارُ، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوالَ الْيَتامَى ظُلْماً إِنَّما يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ ناراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً﴾ [النساء: 4/ 10]. ولو قَتَلَ اليتيمَ، أو بَقَرَ بطنه لم تجبْ له النار، لأن الله لم ينصَّ على ذلك. ومنهم من استحلَّ دماءَ أطفال المشركين، ولم يستحلَّ أكل تمرة بغير ثمنها».

(1) السابق / 724.
(2) السابق / 725.

جـ ـ المُرْجِئَة

1 ـ المرجئة في اللغة والاصطلاح

قال ابن منظور(1): «أرجأ الأمرَ: أخَّره، وتَرْكُ الهمز لغةٌ. قال ابن السكيت: أرجأْتُ الأمرَ، وأرجيْتُه إذا أخَّرْتَه. وقُرِئَ: أَرْجِه وأرْجئه.. وقُرئ: وآخرون مُرْجؤون لأمر الله، أي مؤخَّرون لأمر الله حتى يُنزل اللهُ فيهم ما يريد.. والإرجاءُ التأخيرُ، ومنه سُمِّيت المرجئة».

وقال الشهرستاني(2): «الإرجاءُ على معنيين: أحدُهما التأخيرُ. قالوا أرجِهْ وأخاه أي أمهله وأخِّره. والثاني: إعطاءُ الرجاء». هذا هو المعنى اللغوي.

أمَّا الدلالة الاصطلاحية، فقد نصَّ عليها الشهرستاني بقوله(3): «أمَّا إطلاق اسم المرجئة على الجماعة بالمعنى الأوَّل فصحيحٌ، لأنهم كانوا يؤخِّرون العملَ عن النية والعقد. وأمَّا بالمعنى الثاني فظاهر، لأنهم كانوا يقولون: لا يضرّ مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة».

2 ـ تطوّر الفرقة وتفرعها(4)

ظهرتْ فرقةُ المرجئة في أواخر العصر الأموي، وعُرف القائلون بالإرجاء بزهدهم في المناصب السياسية، وتجنبهم الخوض في الخلاف، واكتفائهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعوة إلى ما يزعمون أنه الحق.

ولهج بالإرجاء في العصر الأمويّ عددٌ من التابعين وتابعيهم، أشهرهم سعيدُ بن جبير الأسدي بالولاء قتله الحجاج [سنة: 95هـ]، وطَلْقُ بن حبيب العنزي، وكان

(1) اللسان/ رجا.
(2) الملل والنحل 1/ 222.
(3) السابق.
(4) السابق 1/ 223ـ233.

من التابعين المحدثين [ت بين: 90ـ100هـ]، ومحاربُ بنُ دثار السدوسيِّ قاضي الكوفة [ت: 116هـ].

وفي العصر العباسي اشتهر بالإرجاء عددٌ من الفقهاء، ذكر منهم الشهرستانيّ عمرَ بنَ ذَرّ الهمذاني الكوفي [ت: 153هـ] وأبا يوسف يعقوبَ بن إبراهيم تلميذَ أبي حنيفة وقاضي القُضاة في عهد الرشيد [ت: 182هـ] وقديد بن جعفر، وهو تلميذٌ آخر من تلاميذ أبي حنيفة.

ومع مرور الزمن، وتأثُّر المرجئة بعلم الكلام، وبالثقافات الوافدة انقسمت الفرقة الواحدةُ فرقاً متعدِّدة، ذكر الشهرستاني ستّاً منها، وهي: اليونسية، والعبيدية، والغَسَّانية، والثوبانية، والتومينية، والصالحية، وكلُّ فرقة من هذه الفرق منسوبةٌ إلى مؤسِّسها الأول. فاليونسية سُمِّيت باسم صاحبها يونس بن عون النميري، والعبيدية سميت باسم منشئها عبيد بن مهران الكوفي.

3 ـ معتقد المرجئة

لخَّصَ ابنُ منظور جوهرَ الإرجاء بقوله[1]: «المرجئةُ: صنفٌ من المسلمين، يقولون: الإيمانُ قولٌ بلا عمل، كأنهم قدَّموا القولَ، وأرجؤوا العمل، أيْ أخَّروه. لأنهم يرون أنهم لو لم يُصلُّوا ولم يصوموا لنجَّاهم إيمانهم».

ما أجمله ابنُ منظور المتوفَّى [سنة: 711هـ] كان الشهرستاني المتوفى [سنة: 548هـ] قد فصَّله تفصيلاً، استمدَّ عناصره من الفِرق الستّ التي انشعبت إليها المرجئة. إذْ قال[2]: «زعم يونس النميري أن الإيمان هو المعرفةُ بالله والخضوعُ له، وتركُ الاستكبارِ عليه، والمحبة له.. والمؤمنُ إنما يدخل الجنة بإخلاصه ومَحبَّته، لا بعمله وطاعته».

(1) اللسان / رجا.

(2) الملل والنحل 1/ 223.

وقال عبيد بن مهران[1]: «ما دون الشرك مغفورٌ لا محالةَ، وإنَّ العبد إذا مات على توحيده لم يضرَّه ما اقترفَ من الآثام، واجترحَ من السيئات».

وقالت الغسَّانية[2]: «إنَّ الإيمان هو المعرفة بالله تعالى وبرسوله، والإقرار بما أنزل الله مما جاء به الرسول (ﷺ) في الجملة دون التفصيل، والإيمان يزيد، ولا ينقص».

وقالت الثوبانية[3] ـ ورأسها أبو ثوبان المرجئ ـ: «الإيمانُ هو المعرفةُ والإقـرارُ بالله تعالى وبرسله عليهم السلام.. وما جاز في العقل تركُه فليسَ من الإيمان».

وقالت التومنية[4] ـ وهي منسوبة إلى أبي معاذ التومني المصريّ ـ: «الإيمانُ هو ما عَصَم من الكفر، وهو اسمٌ لخصال إذا تركها التاركُ كفر.. ومَنْ ترك الصلاةَ والصيامَ مستحلاًّ كفر، وإن تركهما على نية القضاء لم يكفر».

وزعمت الصالحية[5] المنسوبة إلى صالح بن عمرو ـ ومزاعمها أغربُ ما قالت به المرجئة ـ: «أن الإيمان هو المعرفةُ بالله تعالى على الإطلاق، وهو أن للعالم صانعاً فقط، والكفرُ هو الجهلُ به على الإطلاق». وأعجبُ ما وردَ عنها قولُها: «قولُ القائل: ثالث ثلاثة ليس بكفرٍ، لكنّه لا يظهرُ إلَّا من كافر... ويصحُّ في العقل أن يؤمن [المسلم] بالله، ولا يؤمن برسوله، غيرَ أن الرسول (ﷺ) قد قال: من لا يؤمن بي فليس بمؤمنٍ بالله تعالى».

ولعلك أدركت من هذه الأقوال أن جوهر العقيدة التي يدور حولها الإرجاء هو حقيقة الإيمان، وأن على الخلاف في هذه الحقيقة يتوقف مصير الإنسان في

(1) الملل والنحل 1/ 224.
(2) السابق 1/ 225.
(3) السابق 1/ 226.
(4) السابق 1/ 229.
(5) السابق 1/ 230.

الآخرة. أمّا العبادات فلا يُدْخِل أداؤها الجنة، ولا يوجبُ تركُها النارَ، ولهذا نظر أهل السنة حكاماً وفقهاء إلى هذه الفرقة بعين الارتياب.

ولعلك أدركت كذلك أن وراء هذه الأقوال تأثراً بالفلسفة والمنطق أوشك أن يجرِّد الصالحية من الإيمان، أو من ركن من أركانه؛ لأن هذه الفرقة باعتمادها على العقل كادت تحصر الإيمان بإثبات الله، ولم يردعها عن هذه الضلالة إلَّا حديث شريف.

وناقش أحمد أمين ادّعاء المرجئة عامة لا الصالحية خاصة، فأثبتَ أَن الإيمان اعتقادٌ وقولٌ وعملٌ، وصلاة وزكاة. وأن الإيمان هو الإسلام الكامل، لا خيطٌ يُسْتلُّ من نسيجه المتكامل فقال[1]:

«كان خصومُهم يرون أن للإيمان أركاناً ثلاثة: التصديقَ بالقلب، والإقرارَ باللسان، وعملَ الطاعات... وقال الله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلامُ﴾ [آل عمران: 3/ 19]. وقال في موضع آخر: ﴿وَما أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ [البينة: 98/ 5]. فنصَّ على أن الدين الإسلام، فعبادة الله الإسلام، والإسلام هو الإيمان، لقوله تعالى: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَداكُمْ لِلإِيمانِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ﴾ [الحجرات: 49/ 17]».

ولو قارنت المرجئةَ بالخوارج والمعتزلة لوجدتَ أن الخوارجَ الذين آمنوا إيماناً قلبيّاً، والمعتزلةَ الذين آمنوا إيماناً عقليّاً مُجمعون على تسفيهِ المرجئةِ، ومتَّفقون على أن الإيمان لا يكمل إلَّا بأداء الطاعة، واجتناب المعصية. ومع ذلك فبينَ الفرقتين فرق:

فالمعتزلةُ توسَّطت بين الخوارج والمُرْجئة؛ إذْ جعلت مرتكبَ الكبيرة في منزلة بين المنزلتين: منزلةِ الإيمان ومنزلةِ الكفر. والخوارجُ تشدّدوا، فكانوا أشدَّ

(1) ضحى الإسلام / 714.

الفرق مناقضةً للمرجئة، كما كانوا أشدَّها معارضةً للشيعة. إذْ كفروا مرتكب الكبيرة، وخلَّدوه في النار.

4 ـ فكر المرجئة السياسي[1]

قد يذهبُ بك الظنُّ إلى أن المرجئةَ فرقةٌ دينيةٌ خالصةٌ، لا صلةَ لها بالخلافِ في الخلافة، ولا رأيَ لها في نظام الحكم، ولم تناصرْ أو تنافر أحداً من المتنافسين في سبيل الظفر بالسلطة، بل بقيتْ في زمان العباسيِّين كما كانت في زمان الأمويّين مُسالمةً محايدة، لا مقاومةً ولا مُعاندة لهؤلاء أو لأولئك.

وبعد أن تُمعنَ النظرَ في مبادئهم، وتضربها على محكِّ السياسة يتبيَّنُ لك أنَّ أطيافَ السياسة طافَتْ بالمرجئة ولابَسَتْ عقيدتَهم الدينية ملابسةً غيرَ مباشرة على النحو الذي أشرنا إليه في التمهيد لهذا الفصل. وإليك البيان:

ذكرنا قبلُ أن الإيمان عند المرجئة ليس أكثر من تصديق القلوب، واعتقادها أن الله موجود، وأنه هو الخالق المعبود. وفحوى ذلك أن دائرة الإيمان تسع كل الفرق التي تعارض الإرجاء، إن لم نقل كل الأديان السماوية، إذ ليس بين الخوارج والشيعة والمعتزلة أحد ينكر وجود الله وربوبيته.

وذكرنا أيضاً فتوى المرجئة في مرتكب الكبيرة، فقد أفتى فقهاء الإرجاء بأن الذنوب كلها ـ ما عدا الشرك ـ مغفورة يوم القيامة. وينجم عن هذه الفتيا أن ذنوب من يخالفهم في العقيدة متروكة ليوم القيامة، يحاسب عليها الله، ويغفرها. وهذا الغفران هو النافذة التي نفذت منها السياسة إلى المرجئة.

وتأويل ذلك أن المشتركين في الفتنة الكبرى وما أعقبها من زمان عثمان وعلي إلى زمان الفرقة، وظهور الأحزاب، وخروج الخوارج، وتشيع الشيعة لم يكفروا ولو تناحروا. لقد اجتهدوا، فمصيبهم إلى الجنة، ومخطئهم يرجأ خطؤه إلى يوم القيامة، يحاسبه الله، ولا يُرمى في الدنيا بالكفر.

(1) انظر «ضحى الإسلام» 718 وما بعد.

إن المرجئة لا تكفر الخليفة، ولو كان في نظرها قد اغتصب الخلافة، ولا تحارب المغتصب، ولو ظلم. فالأمويون مؤمنون لا يجوز الخروج عليهم، والعباسيون أيضاً مؤمنون، تجب مسالمتهم لا مقاومتهم. وههنا يكمن موقفهم السياسي، وهو موقف سلبي يرضى عن جميع الحكام، ويرضيهم، ويريح الدولة من المعارضة.

ومعنى ذلك أن الخلاف المذهبي بين الفرق متروك للفقهاء، وأصحاب الرأي. وأما الخلفاء فإنهم فوق الخلاف؛ لأن الله ندبهم لسياسة العباد، ولم يندبهم للكشف عن قلوبهم، أو لمحاسبتهم على ما في القلوب من ذنوب.

وينجم عمَّا سبق فتور المواقف السياسية، وهذا الفتور يخدم السلطات الحاكمة، أيّاً كان حكمها، ومهما يبلغ ظلمها. كما ينجم عن فتور المواقف فتور العواطف، وهذا الفتور حرم أدباء المرجئة قوة الانفعال، فلم يؤثر عنهم منظوم أو منثور فيه مثل الحرارة التي كانت تتأرّج وتتوهج في أدب الخوارج والشيعة.

د ـ المعتزلة

1 ـ التسمية والنشأة

قال ابن منظور[1]: «اعتزلَ الشيءُ وتعزَّله ـ ويتعدَّيان بعن ـ تنحَّى عنه، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ لَمْ تُؤْمِنُوا لِي فَاعْتَزِلُونِ﴾ [الدخان: 44/ 21]، أراد: إن لم تؤمنوا بي، فلا تكونوا عليّ، ولا معي... واعتزلتُ القومَ أي فارقتَهم وتنحيَّت عنهم». فَمَن المعتزِل المتنحِّي، ومَن المعتَزَلُ المُتَنَحَّى عنه اللذان نجمتْ عنهما تسمية هذه الفرقة بهذا الاسم؟

قال الزركلي في ترجمة واصل بن عطاء: «رأس المعتزلة، ومن أئمة البلغاء والمتكلمين. سمي أصحابه بالمعتزلة لاعتزاله حلقة درس الحسن البصري» توفي نهاية العصر الأموي [سنة: 131هـ].

(1) اللسان / عزل.

وقال د. شوقي ضيف في تسميتهم ونشأتهم[1]: «اختلف الباحثون في سبب تسميتهم معتزلة، فقيل: إن ذلك يرجع إلى اعتزال أستاذهم الأول واصل بن عطاء للحسن البصري ومجالسه. وقيل: بل يرجع إلى سريان نزعة زهد فيهم واعتزالهم الناس. ورجح (نالينو) أنهم نعتوا بذلك لابتعادهم عن المنازعات الناشئة بين الخوارج وخصومهم من أهل السنة والشيعة. فقد وقفوا على الحياد، لا ينصرون فريقاً على فريق. وبالمثل لم ينصروا العلويين على أبناء عمهم العباسيين».

ورَأْيُ د. حسن إبراهيم حسن يعارضُ رأيَ المستشرق (نالينو)، ويذهب إلى أنهم يوافقون الشيعة في أمور، فيقول[2]:

«هنالك علاقة بين مبادئ المعتزلة ومبادئ الشيعة، حتى كانت ـ يعني الشيعة ـ تسمي نفسها (أهل العدل) كالمعتزلة سواء بسواء. كما قالت المعتزلة بحرية الإرادة التي وضع أساسها علي بن أبي طالب. كذلك كان المعتزلة يلقبون فقهاءهم بلقب (إمام) ذلك اللقب الذي يقدسه الشيعة. أضف إلى ذلك تأثر الشيعة بمبادئ المعتزلة في عقيدتهم القائلة: إن الإمام المنتظر سوف يظهر لنشر العدل».

وحدد أحمد أمين[3] زمن نشأتهم بأنه [سنة: 100هـ]. ومكانها بأنه مدينة البصرة.

2 ـ تطور المعتزلة ونشاطهم الفكري

قال أحمد أمين[4]: «كان أهمُّ عصر في تاريخ المعتزلة من [سنة 100هـ إلى سنة 255هـ]. ففي هذا العصر تكوّنوا، ونَمَوْا، وبلغت دولتهم أوْجَها». ولعلَّه قصد بالتاريخ الأول اعتزالَ واصلِ بن عطاء عن الحسن البصري وأراد بالثاني وفاة الجاحظ؛ لأنه كانَ رأس فرقة من فرق المعتزلة.

(1) العصر العباسيّ الأول / 133ـ134.
(2) تاريخ الإسلام 2/ 129.
(3) ضحى الإسلام / 572.
(4) السابق.

أمَّا خبرُ الاعتزال فقد رواه الشهرستاني حينما قال[1]: «دخل واحدٌ على الحسن البصريّ، فقال: يا إمامَ الدين لقد ظهرتْ في زماننا جماعةٌ يكفرون أصحاب الكبائر... فتفكَّر الحسنُ في ذلك، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقولُ: إن صاحبَ الكبيرةِ مؤمنٌ مطلقاً، ولا كافرٌ مطلقاً، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر. ثم قام، واعتزل إلى أسطوانة... فقال الحسن: اعتزلَ عنا واصل».

وقبل أن يقوم واصلٌ من مجلس الحسن ويعتزلَه كان قد وضعَ بالفُتيا التي أفتاها قاعدةً لمذهب جديد. وثانية القواعد التي وضعها واصل نفيُ القِدم عن صفات الله كالعلم والقدرة والكلام لئلا تشارك ذاتَه في القدم فيؤولَ التوحيد ـ كما زعم واصل ـ إلى شرك. والثالثة نفيُ الشرِّ والظلم عن الله، إذْ قال[2]: «إن الباريَ تعالى حكيمٌ عادلٌ، ولا يجوزُ أن يريد من العباد خلافَ ما يأمر، وأن يحكمَ عليهم شيئاً، ثم يجازيهم عليه. فالعبد هو الفاعلُ للخير والشر، والربُّ تعالى أقدرَه على ذلك كلِّه». والقاعدةُ الأخيرة تَخْطِئةُ أحد الفريقين في الفتنة الكبرى بلا تعيين، إذْ قال: «إن أصحاب الجمل وصفّين أحدُهما مخطئٌ لا بعينه».

على هذه الأركان الأربعة ـ كما رواها الشهرستاني ـ بنى واصلٌ مذهب الاعتزال، ثم أرسل أتباعه يبثّونه في أقطار الدولة العباسية. قال أحمد أمين[3]:

«يذكر المرتضى أن واصلَ بن عطاء بعث من أتباعه عبدَ الله بن الحارث إلى المغرب، فأجابه خلقٌ كثير. وبعث إلى خراسان حفصَ بن سالم، فدخل (ترمذ) وناظر جَهْمَ بن صفوان حتى قطعه... وبعث القاسم إلى اليمن، وبعث أيوب إلى الجزيرة، وبعث الحسن بن ذكوان إلى الكوفة، وعثمانَ الطويل إلى أرمينية.. وقد اعتنق هذا المذهبَ كثيرٌ من الناس على اختلاف طبقاتهم من الخلفاء أمثال المأمون والمعتصم والواثق إلى العجائز في البيوت».

(1) الملل والنحل 1/ 64.
(2) السابق 1/ 60ـ66.
(3) ضحى الإسلام / 574.

ومع انتشار المعتزلة في الأقطار افترقت الفرقةُ الواحدة فِرقاً، وراحت كلُّ فرقة تضيف إلى أربعة الأركان السابقة ما يخطر لأربابها من آراء. ولكنَّ هذه الفِرَق الفرعية ظلَّت متعاونةً، ينصرُ بعضُها بعضاً. سرد الشهرستاني اثنتي عشرة فرقةً من فرق الاعتزال، ونسبَها إلى أربابها، أبرزُها: الهذيلية، والنظامية، والجاحظية. ومَنْ ينظر فيما قال أربابُ هذه الفرق يدرك أنَّ الفلسفة والمنطق وراء هذا المذهب من أصوله إلى فروعه. وأن القسم الأكبر من كلامهم نجمَ عن تحكيم العقل في النقل، وإليك أمثلة ممَّا قالوا:

- «الباري تعالى عالمٌ بعلم، وعلمُه ذاتهُ، قادرٌ بقدرة، وقدرته ذاته» من كلام أبي الهذيل شيخ الهذيلية[1].
- «الإنسانُ في الحقيقة هو النفسُ، والبدنُ قالبُها» من أقوال إبراهيم بن سيَّار النظام رأس النظامية[2].
- «اللهُ تعالى ليس بجسم ولا صورة، ولا يُرى بالأبصار، وهو عدلٌ لا يجور، ولا يريد المعاصي» من كلام الجاحظ[3].

إنَّ ما أوردناه من كلام المعتزلة يرسم خطّاً بيانيّاً، يوضِّح كيف طوّر هذا المذهب إدراك العقيدة الإسلامية من الفَهْم اللغوي الفطري للنصوص إلى تحكيم المنطق والفلسفة فيها. فما أبرزُ المظاهر التي تجلَّى فيها هذا النزوع العقلي الفلسفيّ في مذهب المعتزلة ؟ وما السلاح الذي قارعوا به أصحاب المذاهب الأخرى؟

أبرزُ المظاهر التي تجلَّى فيها نزوع المعتزلة إلى الفلسفة أنهم لم يكتفوا بتفسير الكتاب والسنة تفسيراً لغويّاً يأخذ بظاهر القول، بل جاوزوا هذا الضرب من الفهم إلى تفسير المنقول بالمعقول. والمعقول عندهم ينجم عن إعمال الفكر في

(1) الملل والنحل 1/ 66.
(2) السابق 1/ 73.
(3) السابق 1/ 101.

النصوص، واستنباط ما لم يستنبط غيرهم منها، فإذا هم يبدعون ضروباً من الأفكار يمتزج فيها الدين بالفلسفة، ويؤيد فيها الإيمان بالمنطق. قال أحمد أمين[1]:

«أثاروا الفكرَ، وحملوه على البحث، ووجَّهوا نظره إلى مسائلَ لم تُثَرْ قبلَهم، فأثاروا مسائل كثيرة في الإلهيات وفي الطبيعيات وفي السياسيات... كما أنهم كانوا المنفذ الأول الذي دخل منه فلاسفة المسلمين إلى الفلسفة اليونانية...».

ومن المقارنة بين رؤوس المعتزلة بعضهم ببعض يتبين لنا أن مقدار ما أصابوا من الفلسفة يقلّ أو يكثر، تبعاً لطبيعة الثقافة المنتشرة في هذا البلد أو ذاك. فمعتزلة البصرة كانوا أقلّ تأثراً بفلسفة اليونان من معتزلة بغداد؛ لأن البصرة كانت حاضرة اللغة والنحو، وحاضنة المربد، وبغداد كانت راعية الترجمة في دار الحكمة، ومحفل الأديان، ومكان الاحتكاك بين الثقافات الفارسية والهندية واليونانية، حتى إن المؤرخ ليعجب من صخب النشاط الفلسفي والديني الذي أثاره في بغداد أتباع الديانات القديمة من مجوسية ومانوية ويهودية ومسيحية في ظل الحكم العباسي عامة، وخلافة المأمون خاصة.

وفي هذا الصخب الفكريّ الخصب ازدهر فنُّ الجدال والمناظرة، وتناول المتحاورون أدقَّ المسائل الدينية، وجادلَ علماء الكلام ـ وأكثرهم من المعتزلة ـ الفقهاءَ والمفسرين في أسرار العقيدة، وصفات الله، وأشعلوا نار المحنة الناجمة عن قولهم بخلق القرآن، وحرَّضوا السلطةَ على صفوة السَّلف الصالح من العلماء الكبار كابن نوح وابن حنبل، فمات الأوَّلُ وهو سجين مُقيَّد، وسُجن الثاني وعُذِّب لرفضهما الإقـرار بأن القرآن مخلوق، حتى انقلبت فضيلةُ الجدال إلى رذيلة الاضطهاد، وأصبحت حرية التفكير حكراً لهم، أو وقفاً عليهم.

وقسم المعتزلة المعاصي إلى كبائر وصغائر، واختلفوا في تمييز الكبيرة من الصغيرة، واغترَّ بعضُهم بما أُوتي من براعة في الجدال، فتجرَّأ على الذات الإلهية

(1) ضحى الإسلام / 575.

واستطالَ بأقوال لا تخلو من قِحَةٍ، ومنها: «يجبُ على الله أن يُثيبَ المطيع، ويعاقبَ مرتكب الكبيرة»[1]. وزعم بعضُهم «أن سلَّ السيوف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبٌ إذا لم يمكن دفع المنكر إلَّا بذلك»[2]. أفتعني هذه الأقوال أن الاعتزال كان ينطوي على السياسة؟

3 ـ أهدافهم السياسية

من الآراء المفرطة في حسن الظنّ أن يذهب الدارسُ مذهبَ من ادّعى أن المعتزلة فرقةٌ دينية خالصة، جنَّدت العقل لدراسة القرآن، وخدمة الإسلام، متجرِّدةً من الهوى مخلصةً للحق. فتاريخُها يشير إلى أن زعماءها أفصحوا عن أغراضهم السياسية حينما قويتْ شوكتهم، فخاضوا غمار السياسة بالفكر النظري، وبالمواقف العملية. قال د. حسن إبراهيم حسن[3]:

«ابتدأت المعتزلةُ منذُ نشأتها طائفةً دينية، لا علاقةَ لها بالسياسة، بخلاف ما كان عليه الشيعةُ والخوارجُ والمرجئةُ، إلَّا أنَّها سرعانَ ما تدخلت في الأمور السياسية الهامَّة، فبحثتْ مسألة الإمامة، ووضعت الشروط التي يجب توافرها في الأئمة».

ويُخيَّلُ إلينا أن هذا الكلام، على جُرْأته الظاهرة، يفرط أيضاً في حسن الظن. فطيفُ السياسة كان يطوف بالمعتزلة منذُ البداية لا بعدَ أن ازدهرت واتَّسع انتشارها. والدليلُ على ذلك من جهتين: أُولاهما أنَّ ابنَ عطاء أرسل تلامذته للدعوة إلى آرائه في أقصى الأقطار. والثانيةُ أنه كان بين هؤلاء الدعاة تواصلٌ وتنسيق وتعاون من بداية العصر العباسي، ولو لم يكن لهم مقاصد تجمعهم لما تعاونوا. قال أحمد أمين[4]:

«في بدءِ العصر العباسيِّ نشطت دعوتُهم، وبعثوا الدعاةَ إلى أقصى الأمصار،

(1) ضحى الإسلام / 557.
(2) السابق.
(3) تاريخ الإسلام 2/ 129.
(4) ضحى الإسلام / 572، 574.

ينشرون مبادئهم... وكان بين المعتزلة صلةٌ متينةٌ وعطف وتعاون، حتى كان التآلفُ بينهم مضربَ الأمثال».

وتستطيع أن تنظر إلى هذا المسلك بعينين مختلفتين: إن نظرتَ إليه بعين السخط قلت: إنهم ابتدعوا في دولة الإسلام بدعةً تضعف وحدتها، وهي تحكيم المنطق في العقيدة، ووضعُ الإيمان القلبيّ على محك الفلسفية العقلية اليونانية وضعاً أدخل في العقيدة النقيّة أوشاباً غريبة، وجرَّ على أئمة الأمة من فقهاء السلف الصالح ويلات جسيمة، أخطرُها محنة القول بخلق القرآن، وأخطر ما فيها محاولة السيطرة على الخلفاء. قال د. شوقي ضيف[1]:

«إن المأمون اعتنق عقيدتهم، وحاول بشر المريسي أن يعلنها عقيدة رسمية للدولة. ولعلنا لا نغلو إذا سمينا هذا العصر عصر الاعتزال، فقد بلغ من ازدهاره أن استولى على صولجان الحكم، وأن وجّهه حسب مشيئته».

وإن نظرتَ إليه بعين الرضا قلت: إنهم خدموا الدولةَ العباسية بوقوفهم في وجه الشعوبية، ومقاومتهم الغزو السياسي المشفوع بعقائد قديمة خالطت الشعوبية التي حاولت أن تهيمنَ على الدولة العباسية، وهي متسترة بالحرية الفكرية، أو متنكِّرة بالمساواة بين الشعوب. قال أحمد أمين[2]:

«لقد أدَّى المعتزلةُ للإسلام خدمةً لا تُقدَّر، فقد جاءت الدولةُ العباسية، تحمي الفرسَ، لأنها قامت على أكتافهم، وطارتْ من على عاتقهم. ولكنَّ مذاهب الفرس ثنويةٌ وتشبيهٌ وتجسيمٌ ونحو ذلك. وفي إعطاء الحرية للفرس خطر في دخول هذه المذاهب وتسرُّبها إلى المسلمين... وقرَّبَ العباسيون اليهودَ والنصارى، واستخدموهم في الطبِّ وغير الطب، وكلّفوهم الترجمةَ إلى العربية... فشعورُ الفرس واليهود والنصارى بهذه الحرية مكَّن طائفةً منهم أن يتسلَّلوا بأديانهم القديمةِ يريدون نشرها».

(1) العصر العباسيّ الأول / 133.
(2) ضحى الإسلام / 644.

وبعد أن صوَّر أحمد أمين خطر الغزو الثقافي الذي هدّد العقيدة الإسلامية، بيَّن أن الغزاة كانوا مسلحين بالمنطق والفلسفة، وأن دحض المعقول بالمنقول غير مقبول، وأن أهل الحديث والفقهاء السلفيين من طبقة يزيد بن هارون [ت:206هـ] ومحمد بن نوح [ت:218هـ] وأحمد بن محمد بن حنبل [ت: 241هـ] كانوا عاجزين عن أن يدحضوا العقل بالنقل، ولهذا نهض المعتزلة بهذا الدحض بعدما تسلَّحوا بالسلاح نفسه، واستلهموا حُجَجَهم من المنطق والفلسفة. قال أحمد أمين[1]:

«كان لا بُدَّ لمن يُقْنعُهم، ويردُّ عليهم أن يتسلَّح بسلاحهم، وأن يكون على معرفة تامة بأساليبهم، وأسرار مذاهبهم، فيقرع حجَّةً عقلية بحجة عقلية، ويحمي المسلمين من هجومهم، وبثِّ دعواتهم. فلم يقم بهذه المهمَّة، ويحمل هذا العبء في ذلك العصر إلَّا المعتزلة».

قد تقول: أين السياسة من مناقشة العقائد؟

فيقال لك: إن المعتزلة بدحضهم خصومَ الدولة، وحَمَلة الثقافات المعارضة، وضعوا بين أيدي العباسيِّين الحجج الدامغة التي تخوِّل الدولة قمعَ الفتن السياسية التي كان الثنويون والمانويون والمزدكيون يشعلون نارها، ومنهم بابك الخرمي، والأفشين والمازيار، كما تخوِّلُهم أن يلاحقوا الملاحدة والزنادقة لئلاّ يمزّقوا وحدة الأمة بتمزيقهم عقيدتها. وبذلك الضرب من قمع الفتن والضلالات كانت المناقشاتُ النظرية تتحوَّل إلى سلوك عملي تتبنَّاه الدولة للحفاظ على وحدة الأمة وأمنها.

ومن النظر بعين الرِّضى إلى سياسةِ المعتزلة أن تفسّر محاولتَهم الهيمنةَ على الدولة العباسية تفسيراً مقبولاً، يترجمُ أصلاً من أصولهم، وهو الأمرُ بالمعروف والنهيُ عن المنكر، كأنَّهم يصدعون بقول النبي (ﷺ)[2]: «من رأى منكم منكراً

(1) ضحى الإسلام / 644ـ645.

(2) رياض الصالحين / 93.

فليغيره بيده، فإنْ لم يستطع فبلسانه، فإنْ لم يستطع فبقلبه. وذلك أضعف الإيمان». ولمَّا كان المعتزلة حِراصاً على أقوى الإيمان، زهّاداً في أضعفه، فإنهم لم يجدوا أدنى غضاضة في تغيير المنكر باليد أو بالسيف. قال أحمد أمين، وهو يتحدَّث بلسان المعتزلة[1]:

«من اعتقدَ الحقَّ في جانب، وَجَبتْ عليه نصرتُه، فإن أدّى اللينُ واللسانُ إلى تحقيق هذا الغرض كَفَى ذلك، وإلَّا فالسيفُ. وعلى هذا المبدأ جرى الخوارجُ والمعتزلة... وهذا المبدأُ هو الذي جعل للمعتزلة موقفاً فعَّالاً في الدولة، وجعلَ لهم سلطاناً على الناس يومَ يُتاح لهم ذلك».

هـ- أهل السنة[2]

وقف أحمد أمين كلَّ المجلد الثالث من كتابه القيِّم (ضُحى الإسلام) على دراسةِ الفِرق الدينية التي كانت تملأُ العصرَ العباسيَّ الأوَّلَ علماً وأدباً، ومحاضراتٍ ومناظراتٍ، وجدالاً صاخباً يدلُّ على ثراءِ الفكرِ العربيّ وغزارة المواردِ التي رفدته.

ولا يعنينا هنا من مصطلح «أهل السنة» البحثُ في تاريخه متى ظهر، ولا فيمن اصطلحوا عليه: أهم أهلُ الحديث، أم فقهاءُ المذاهب الأربعة ؟ وإنَّما يعنينا معناه كما حدَّدته كُتبُ التعريفات.

قال التهانوي[3] ـ وكلامه مقتبس من كليات الكفوي ـ: «السنةُ لغةً: الطريقة مطلقةً، ولو غير مرضِيَّةٍ. وشرعاً: اسمٌ للطريقة المرضِيَّة المسلوكة في الدين من غير

---

(1) ضحى الإسلام / 558.

(2) انظر ما كتبه د. حسن إبراهيم حسن في «تاريخ الإسلام» 2/ 134 وما بعد، وقال: لم يطلق اسم «أهل السنة» إلَّا في العصر العباسيّ الأوّل، في الوقت الذي تطور فيه مذهب الاعتزال، حتى أصبح يطلق اسم «أهل السنة» على كل من يتمسك بالكتاب والسنة واسم «المعتزلة» على كل من يأخذ بالكلام والنظر...

(3) كشاف اصطلاحات الفنون / 982.

افتراض ولا وجوب. والمرادُ بالمسلوكة في الدين ما سلكها رسولُ الله (ﷺ)، أو غيرُه ممَّن هو عَلَمٌ في الدين كالصحابة، لقوله (ﷺ): «عليكم بسنتي وسنةِ الخلفاء الراشدين من بعدي»، أو ما أجمعَ عليه جمهورُ الأمة لقوله (ﷺ): «اتَّبعوا السوادَ الأعظمَ، فإنه مَنْ شذَّ شذَّ في النار» ».

إذا عدنا مرة أخرى إلى ضحى الإسلام، وفي أذهاننا دلالة هذا المصطلح لم نجد فيه على ضخامته فصلاً أو جزءاً من فصل يدرس فيه عقيدة أهل السنة.

لقد درس أحمد أمين أصول المعتزلة وفروعهم وعقيدتهم، ثم انتقل إلى الشيعة فدرس أصل التشيع وانقسام الشيعة إلى فروع، أبرزها الإمامية والزيدية. وبسط القول في عقيدتهم، وتحدث عما أصابهم من اضطهاد في العصر العباسي الأول. وخصّ المرجئة بفصل درس فيه عقيدتهم، وصلتهم بالسياسة، ووقف الفصل الرابع على دراسة الخوارج عقيدة وسياسة وأدباً. وختم الكتاب بالحديث عن أهل الشكِّ، وشفع آراءهم بأشعارهم. لكنه لم يذكر أهل السنة إلَّا على سبيل المقارنة مع الفرق الأخرى. فلماذا أغفلهم، وهم الأكثرون؟

يُخيَّلُ إلينا أن كثرتهم هي التي أغفلَتْهم، وأنه ليس من إغفالهم زراية ولا بخس، وكأنَّ أحمد أمين لم يعدَّهم فرقةً دينية؛ لأن الفرقة تفترقُ عن جماعة، وهم الجماعة، ولم يعدَّهم حزباً سياسيّاً؛ لأن الحزب السياسيَّ يتشكَّلُ من فئة تعارضُ الحكومة، وأهلُ السنة الحكومة.

ثم سلك د. شوقي ضيف المسلكَ نفسه في مقدمة (العصر العباسي الأول)، فلم يذكر أهلَ السنة على تفصيله القولَ في الشيعة والمعتزلة والخوارج والزنادقة. وخطر لنا أن نتهدَّى بهدي الرجلين ـ وكلاهما عَلَمٌ فيما كتب ـ فنكتفيَ بدراسة ما درسا، ونهمل ما أهملا. ثم وجدنا في هذا الاكتفاء نقصاً لا كفاية، وفي هذا الإهمال جهلاً لا دراية، فانتجعْنا ما كتب أبو الحسن الأشعريّ عن عقيدة أهل السنة لنقف القارئَ على ما اعتقدوا.

ولمَّا كانت دراسةُ العقيدة مطلباً صعباً، وطريقاً زلقاً، فقد نقلنا من كلام

الأشعريّ ما رأينا أنه يغني عن سواه، وحَرَصْنا فيما نقلنا على الدقة، فتخيَّرْنا فقراتٍ من كلامه نسخناها بالنصِّ واللفظ، لا بالمعنى وحده. وإليك أبرزَ ما قال[1]:

«جملةُ ما عليه أهلُ الحديث والسنة الإقرارُ بالله وملائكتِه وكتبه ورسله، وما جاء من عند الله، وما رواه الثقاتُ عن رسول الله، وأن الله سبحانه إلهٌ واحدٌ فردٌ صمد، لم يتَّخذ صاحبةً ولا ولداً. وأنّ محمداً عبده ورسوله، وأن الجنة حقٌّ، والنار حقٌّ... وأن الله سبحانه على عرشه... وأن له يدين بلا كيْفٍ، وأنَّ له عينين بلا كيف، وأنَّ له وجهاً، وأنَّ أسماءَ الله لا يقال: إنها غيرُ الله، كما قالت المعتزلةُ والخوارج... وأثبتوا السمعَ والبصرَ، ولم ينفوا ذلك عن الله كما نفت المعتزلة.. وأثبتوا للهِ القوَّةَ...

وقالوا: إنه لا يكون في الأرض مِن خير وشرٍّ إلَّا ما شاء اللهُ... وقالوا: إنَّ أحداً لا يستطيع أن يفعلَ شيئاً قبلَ أن يفعلَه، أو يكون أحدٌ يقدر أن يخرجَ عن علم الله، أو أن يفعلَ شيئاً علم اللهُ أنه لا يُفْعَلُ... وأنَّ سيئاتِ العباد يخلقُها الله... وأن الله سبحانه وفَّق المؤمنين لطاعته وخذَلَ الكافرين... ويؤمنونَ أنهم لا يملكون لأنفسهم نفعاً ولا خيراً إلَّا ما شاء الله...

ويقولون: إن القرآنَ كلام الله غيرُ مخلوق.. ويقولون: إنَّ الله سبحانه يُرى بالأبصار يوم القيامة، ولا يراه الكافرون.. ولا يكفرون أحداً من أهل القبلة بذنب يرتكبه..

والإيمانُ عندهم هو الإيمانُ بالله وملائكته وكتبه ورسلِه، وبالقَدَرِ خيرِه وشرِّه، وأن ما أخطأهم لم يكنْ ليصيبهم، وما أصابَهم لم يكنْ ليخطئهم.

والإسلامُ هو أن يشهدَ أن لا إله إلَّا الله، وأن محمداً رسولُ الله على ما جاء في الحديث. والإسلامُ عندهم هو الإيمانُ.

---

(1) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين / 290ـ296 لأبي الحسن بن إسماعيل الأشعريّ المتوفى سنة / 324هـ، وكانت دولة الاعتزال قد زالت بوفاة الخليفة الواثق بن المعتصم سنة / 232هـ.

ويقرِّون بشفاعة رسول الله، وأنها لأهل الكبائر من أمته، وبعذاب القبر، وأنَّ الحوض حقٌّ، والصراط حقٌّ، والبعثَ بعد الموت حقٌّ..

ويُقرّون بأن الإيمانَ قولٌ وعمل، يزيدُ وينقصُ.. ولا يشهدون على أحدٍ من أهل الكبائر بالنار، ولا يحكمون بالجنَّةِ لأحد من الموحّدين حتى يكونَ اللهُ سبحانه يُنْزِلهم حيثُ يشاء...

ويرونَ العيدَ والجمعةَ والجماعةَ خلفَ كلِّ إمام برٍّ وفاجرٍ... ويرون الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح، وألَّا يخرجوا عليهم بالسيف، وألَّا يقاتلوا في الفتنة... ويرون الصلاةَ على كلِّ من مات من أهلِ القبلة برِّهم وفاجرهم... وأنَّ السنة لا تُنْسَخ بالقرآن».



الفصل الثامن

الحياة الثقافية

تمهيد

من أشقِّ الأشياء على مَنْ يدرس أدبَ العصر العباسي الأول أن يقتحم عباب هذا العصر الزاخر وهو غافلٌ أو متغافل عن العناصر الاجتماعية واللغوية والفكرية التي صُنع منها الأدبُ في ذلك العصر.

وأشقُّ من ذلك أن يرسم هذه العناصر في لوحٍ عريضٍ واسع الضواحي تتموَّجُ فيه الخطوط والأشكال، وتمتزجُ الألوانُ والظلال، وينجمُ عن تموُّجها وامتزاجها مشهدٌ يستقلُّ به الشعر، ولا تخالطه ألوانُ الثقافة الأخرى.

وهَبْهُ تكلَّف أن يرسمَ هذا المشهد، فعليه قبل أن يكلِّف ريشته رسمَه، أن يتزوَّدَ من عناصر اللوح الثقافي العامّ بما يعينه على أن ينجزَ صورة واضحة السمات والقسمات، متميزة الملامح والدلالات.

ومن هذه العناصر التي حفل بها العصر العباسيُّ الأول اختلاطُ الألوان والألسنة في العالم العربي عامَّة لا في العراق خاصَّة، ولا في بغدادَ وحدها على نحوٍ أخصَّ. ومنها تدفُّقُ الثقافات المتعددة من كلّ جانب على قلب الدولة العباسية، وازدهارُ الترجمة، وظهورُ حركة التأليف وما يظاهرُها من وراقة ونسخ، ومحاولةُ

التجديد في الأوزان والقوافي، ومداواةُ اللحن الذي فشتْ فاشيته بالنحو الذي أخذ على نفسه تبعة الوقوف أمامَ هذه الجائحة، لكي يردَّ أوشابها وأوصابها عن الفصحى.

أ- امتزاج الشعوب واللغات والثقافات

1 - امتزاج الألوان والألسنة

لم يتجلَّ قولهُ تعالى: [وَمِنْ آياتِهِ خَلْقُ السَّماواتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوانِكُمْ] [الروم: 30/ 22] في عصر من العصور القديمة كما تجلَّى في العصر العباسيِّ الأوَّل. كأنَّ هذه الآية ما نزلتْ إلَّا لتبشّر أو لتنذرَ بما سيتحوَّلُ إليه حالُ العرب من العزلة في جزيرتهم إلى الانسياح في جَنَبات الأرض، ومن الاعتزاز بنقاءِ الدم واللسان إلى مخالطة كثير من الألوان والألسنة.

وإذا كانت الفتوحُ في عصر الراشدين، وعصر الأمويين موجةً مجاهدةً، انساحت بانسياحها أمَّةُ العرب بدينها الإسلاميِّ ولغتها العريقة في مشارق الأرض ومغاربها، فإن العصر العباسي شهدَ موجةً معاكسة، دفعتها الرياح من الشرق والغرب محمَّلة بأجناس من الناس، وأصوات من اللغات لم يكن للعرب بها عهد.

الموجةُ الأولى كانت عربيةً خالصة، حرَّرت الشعوبَ من الوثنية والظلم، والموجةُ الثانية كانت أجنبية متعدِّدة الألوان والألسنة، جاءت بدماء جديدة خالطت الدم العربيَّ بالزواج أو بالتسرِّي، وألحقتْ بالقبائل العربية المباهية بأنسابها إخواناً لها في الدين، ينتسبون إليها بالولاء بعد أن عزَّ عليهم الانتساب بالمصاهرة.

ولا نغلو إذا زعمنا أنَّ الفضل الأعظم في إنجاز هذا الامتزاج يعودُ إلى الإسلام؛ لأنه بنزعته الإنسانية، ومساواته الأسودَ بالأبيض، والأعجميَّ بالعربيِّ، وبجعله التقوى معيارَ التفاضُلِ أزالَ الحواجز القديمة التي كانت تحولُ دون التعايش بين الألوان والأجناس، وصَنَعَ من هذه الأخلاطِ خيرَ أمة أُخرجت للناس.

أمّا الشعوبُ التي انضوتْ تحت الراية العربية، فقد قدَّرت الإسلام حقَّ قدره،

وأكبرت العربية غايةَ الإكبار، فأسرعت بعدما أسلمت ـ وأحياناً قبل أن تسلم ـ إلى تعلُّم اللغةِ العربية، لا لأنَّها لغة الدين والفاتحين، وحسبُ، بل لأنها كذلك لغة الحياة لعامَّة الناس، ولغة الثقافة لخاصَّتهم.

حتى الذين ظلّوا يؤمنون بأديانهم، ويقطنون في أوطانهم من كاشغر إلى قرطبة آثروا العربيةَ على لغاتهم، أو جمعوا بين لغتين: فتعاملوا بالقديمة، وتعلَّموا بالجديدة. فتآخت العربيةُ والفهلوية في فارس، والعربيةُ والآرامية في شمال العراق وأعالي الجزيرة، والعربيةُ والسريانية في بعض القرى الشامية، والعربية والقبطية في مصر.

ومع مرور الزمن أصبحت العربيةُ وحدها لغة الثقافة والمثقَّفين، وأرغمت اليونانية التي كانت تتباهى بكونها لغةَ العلم والأدب والفلسفة على الانزواءِ في بعض الأديار، ثم على الاختفاء، وإخلاء الميدان للغة القرآن. قال د. شوقي ضيف[1]:

«كانت اللغةُ اليونانية قد أخذت تشيعُ منذ غزو الإسكندر في الأوساط الثقافية بالشرق كله: في إيران والعراق والجزيرة والشام ومصر، بينما كانت اللاتينيةُ تشيع في شمال إفريقية والأندلس. ولا نكاد نتقدَّمُ في كل هذه البيئات بعد فتحها بنحو قرن حتى نجد العربيةَ قد ملكت الألسنةَ والقلوب في جميع أنحائها القريبة والبعيدة. وكان هذا تطوُّراً خطيراً حدث فيها، إذْ أصبحت شعوبها جميعاً عربيةَ اللغة والتفكير والشعور والثقافة والأدب والحضارة».

وربّما كان الفرس أسرعَ هذه الشعوب تقبُّلاً للعربية، وإقبالاً عليها مع ما انطوت عليه بعضُ قلوبهم من أضغان الشعوبية. ولعلَّهم تقبَّلوا وأقبلوا ليتَّخذوا العربية مَرْقاةً تبلِّغهم المناصبَ، وتنوِّلهم المكاسب فلم يثقفوها، فحسب، بل أتقنوها إتقانَ أهلها، وأخذوا يجارون خطباءَها وشعراءَها فيما يخطبون وينظمون.

ولاحظ د. شوقي ضيف أن علماء العرب في العصر العباسي الأوَّل لم

(1) العصر العباسيّ الأول / 91.

يجدوا أدنى غضاضة في تعلُّم الفارسية فقال[1] ـ وفي قوله مبالغة ـ: «كان كثيرٌ من العرب أنفسهم يتعلم الفارسية، ويُحْسنها، حتى لتراها تدور في مجالسهم، وحتى لترى الأصمعي العربي القحّ يفهمُ ما يجري منها على لسان بعض الفرس». وفهمُ الأصمعي لا يعني أن أمثاله كُثر، ولهذا رمينا كلامه بالمبالغة.

ويغلب على ظنّنا أن الذين تعرَّفوا الفارسية من علماء العرب بَعْضَ تعرُّفٍ كانوا آحاداً أو عشرات. وأن الذين ثقفوا العربية وأتقنوها من علماء الفرس وأدبائهم كانوا مئات وألوفاً، لسبب نفعي وهو ـ والقول لأحمد أمين[2] ـ: «أن الدولة العباسية عربيةٌ بخلفائها ولغتها ودينها.. فاضْطُرَّ كلُّ ذي أدب، وكلُّ ذي علم، وكلُّ ذي لغة أن يتعلَّم العربية، يصوغ فيها أفكاره وأدبه وعلمه... لقد كان هذا الجدول مورداً للأدباء والعلماء».

ومهما يبلغْ عدد الذين تعرَّفوا الفارسية من العرب، وعددُ الذين أَتْقنوا العربيةَ من الفرس، فالحقيقةُ التي ينبغي الإقرارُ بها، بعد إغفال الأعدادِ من هؤلاءِ وهؤلاءِ هي أن امتزاجَ الألسنة رافقَ امتزاج الألوان وأن العربيةَ بقيت أمَّ اللغات، وحاضنة الثقافات، والوعاءَ الحامل الناقل لكلّ أصيل ودخيل.

2 ـ امتزاج الثقافات[3]

لم يكن امتزاج الأجناس واللغات إلَّا تمهيداً للامتزاج الفكريّ بين الثقافة العربية الأصيلة، والثقافات الأجنبية الدخيلة. وممّا ساعد على إنجاز هذا الامتزاج في مدة قصيرة وحدتان: وحدةُ العقيدة، ووحدة الوطن.

أمَّا وحدةُ العقيدة فقد سبقَت الامتزاجَ الثقافي، وهيَّأَت النفوسَ غير العربية لتقبُّله؛ لأنَّ إيمانَها بالإسلام شدَّ قلوبَها إلى قلوب العرب برابطة روحية قوية، تُغْني

(1) السابق / 92.
(2) ضحى الإسلام / 252.
(3) انظر «ضحى الإسلام» / 251 وما بعد.

عن القرابة في النسب، أو تبزُّها في القدرة على توحيد الشعوب والقبائل في أمَّة واحدة ذاتِ ثقافاتٍ متكاملة.

وأمَّا وحدةُ الوطن فقد جعلت ورثةَ الثقافات الهندية والفارسية واليونانية والسريانية واليهودية مَنْ آمنوا منهم بالإسلام، ومنْ لم يؤمنوا يُصْغون إلى ثقافات الفاتحين ليتعرَّفوها، ويتحدَّثون عن ثقافاتهم ليعرِّفوها. وبهذا التحاور المشفوع بالتجاور اغتنت الثقافة الإسلامية بما انصبَّ عليها من روافد أجنبية، حتى غدت في العصر العباسيِّ الأول أغزَرَ من شطِّ العرب الذي تنصبُّ في مجراه الواسع أمواهُ الرافدين: أي أمواهُ الثقافتين العربية والفارسية، وأمواهُ روافد أخرى أخذَتْ تسعى إليه من كلّ حَدَب وصَوْب.

ومن هذه الروافد ما اختزنته الذاكرة المسيحية في مدارس أنطاكية وقيسارية والرها ونصيبين وحرَّان من تراث الفكر اليوناني المضمَّخ بثقافة الشرق ودياناته وأساطيره، وعلومه الفلكية ومعارفه الطبيّة، وهو ما عرف باسم الثقافة الهيلينية، ونقله سَدَنةُ الأديار ورهبانُ الكنائس عن السريانية واليونانية إلى لسان العرب.

وأهمُّ ما أفاد العرب من هذا الرافد اليوناني الفلسفة والمنطق، ولو أنهم نقلوا الملاحم والمسرحيات لجاؤوا بخير وفير. لكنهم ـ كما يخيل إلينا ـ أعرضوا عن الأدب لعلتين: أولاهما اعتقادهم أنهم أمراء البيان. والثانية الروح الوثنية التي ملأت أدب اليونان آلهة متعدِّدة، وأساطير مختلقة.

وإلى جانب الرافد اليوناني كان الرافد الهنديّ يحمل إلى ثقافة العرب علوم الفلك والطب والرياضيات لكنه لم يكن يضارع الفكر اليوناني عمقاً وغزارة وتأثيراً في ثقافة العرب.

ومع أن الدولة البيزنطية كانت أقرب إلى العراق من الهند فإن الثقافة اللاتينية لم ترفد الفكر العربي إلَّا بأوشال، حملها إليه الأسارى الذين تعود بهم الصوائف والشواتي، ولو كانت العلاقةُ بين العرب والروم مبنيةً على المسالمةِ لا المخاصمة لكان التمازج الثقافي بين الدولتين الكُبْرَيَيْنِ أوسعَ وأنفع.

3 ـ تيارات الحذر والامتزاج[1]

يحسن بنا أن نشير إلى أن الامتزاج الثقافي صادفَ في بداية العصر العباسيّ الأوّل فترةً من الترقُّب والحذر، إذ اعتصم حَمَلَة كلِّ ثقافة، وأنصارُ كلِّ تيار بما تفرَّدوا به من ألوان المعارف القومية أو الدينية؛ لأن أذاوقَهم لم تكن تُسيغ إلَّا ما أَلِفَتْ وعَرَفت قبل الاندماج والامتزاج.

فعلماءُ النحو، وأهلُ اللغة، ورواةُ الشعر ـ وأبرزُهم الأصمعيُّ، وأبو زيد الأنصاري، والخليل بن أحمد، والمفضل الضبي، ومن سار في ركابهم من الموالي كخلف الأحمر، وحماد الراوية، وحماد عجرد ـ لم يُسيغوا أوَّلَ الأمر منطق أرسطو، وفلسفةَ سقراط، وارتـدُّوا إلى البوادي يجمعون أخبارَ العرب وأيّامَهم، وأمثالهم ونوادرهم، ومنظومَهم ومنثورهم لئلا يُفسد ألسنَتهم الاختلاطُ، أو ليصنعوا ممَّا جَمَعوا نَحْواً يعصم ألسنةَ الناسِ من الفساد.

ورهبان السريان المنقطعون إلى دراسة الثقافة الهيلينية، وما خالطها من معارف الشرق والغرب والوثنية والمسيحية، وقصص الأنبياء، وأساطير الإغريق اعتصموا بما علموا لئلا يذوبوا في ثقافة العرب، ويفقدوا ما اعتقدوا أنه خيرٌ ممَّا حمله الفاتحون، ودعوا إليه.

وبين هؤلاء وأولئك ظهر تيار ثالث، مدّ يمناه إلى ثقافة العرب الأصيلة، ويسراه إلى الثقافات الوافدة، وجعل همَّه وسدَمه أن يمزج آداب الفرس بآداب العرب، ويجلس إلى الناس، فيحاضرهم بما يرضي العرب، وبما يرضي العجم، ومنهم أبو عبيدة مَعْمَرُ بن المثنى الذي جمع المزج من طرفيه: عجمة الدم والثقافة، وعروبة الأدب واللسان، وراح يؤلف في «فضائل الفرس» و«مآثر العرب» ويعمل بما درَّس وكتب على هدم الحواجز بين الثقافات.

(1) المرجع السابق.

ومع مرور الزمن، وتلاقح القرائح، وغزارة المعارف التي حفل بها العصر العباسي الأول ظهر تيار الجاحظ الذي جعل شعاره: الحكمة ضالة المؤمن، أنى وجدها فهو أولى بها، ورأى أن الأدب أوسع من الخطب والقصائد، وأن العلم أكثر من الطب ودراسة الحيوان، وأن على المثقف أن يصيب من كلّ شيءٍ علماً، وأن يقرأ كل ما حوت دكاكين الورّاقين، فأتى على كلّ ما وصلت إليه يده، وكتب عمَّا قرأ وشاهد وجرّب موسوعات تخلط العلم بالأدب، والجدّ بالهزل، والأصيل بالدخيل، والمنقول بالمعقول. فلم يصبح رأس فرقة من فِرق المعتزلة فحسب، وإنما أصبح زعيم التيار الذي تجلى فيه الامتزاج الثقافي بأوضح صوره، وأوسع آفاقه.

ولاحظ أحمد أمين أن كلَّ ثقافة من الثقافات الدخيلة كانت تتميزُ بلون من ألوان العلم والأدب. فإذا أعطانا الهنودُ الرياضيات، فإنهم لم يعطونا مناهج البحث. وإذا استعار العرب من اليونان الفلسفة والعلوم، فإنهم لم يأخذوا المسرحياتِ والملاحم، كما ذكرنا قبل. وإذا قبسوا من الفرس الأدبَ ونظام الحكم، فإنهم لم يقبسوا العلوم. واقتباسُ العرب علمَ اليونان لم تصحبْه محاكاةٌ لهم في مناهج التأليف. قال أحمد أمين[1]:

«إن كلَّ ثقافة من هذه الثقافات كانت لها منطقةُ نفوذ، لا تكاد تزاحمُها فيها الثقافةُ الأخرى. فالعلومُ الرياضيةُ من حساب وجبر وهندسة وفلك وطبٍّ وما إليها كانت منطقة النفوذ اليوناني، تزاحمها فيها الثقافةُ الهندية ولكن مزاحمة غير عنيفة.. والمنهج الذي اتّبع في هذه العلوم منهجٌ يوناني في منطقِهِ وطريقة تأليفه، وما علق عليه من شروح.. وقد بدأت الرياضة الهندية والفلك الهنديُّ تدخل في ثنايا ما أَلَّف المسلمون في هذه العلوم.

أمَّا الأدبُ فلم يتأثر كثيراً بالأدب اليوناني. وهذا ظاهرٌ فيما أُلِّف من الكتب في

(1) ضحى الإسلام / 252_352.

هذا العصر. فمنهجُها غريبٌ، لا يتَّصلُ بسبب إلى المنهج اليوناني. فلا أثر للترتيب المنطقيِّ فيه، ولا ترى وحدةً للكتاب ولا للباب. إنما هي جزئياتٌ جُمِعَتْ حينما اتفقت، هي أشبه بسمر العلماء في المجالس..

هذا من ناحية الشكل، وأمَّا من ناحية الموضوع، فإن ما فيها من أدب شرقيّ فارسي أو هندي أكثرُ ممَّا فيها من أثر يوناني. ففيها الحِكَمُ عن أردشير وبزرجمهر أكثر ممَّا عن أفلاطون وأرسطو، وفيها نظام الحكم الفارسي لا نظام الحكم اليوناني، وفيها تصَوُّرٌ للعدل وطبقاتِ الناس كما يتصوَّره الفرسُ، وفيها توقيعاتُ الملوك وقصصُهم مع رعيَّتهم على النحو الفارسي، لا النحو اليوناني».

4 ـ رأي البهبيتي في الثقافة الفارسية

إذا كان أحمد أمين وشوقي ضيف قد ذهبا إلى أن الثقافة الفارسية كان صاحبةَ الحظِّ الأوفى في العصر العباسي الأوَّل، فإنَّ هذا الحظَّ ـ كما يُسْتنبَط من كلامهما ـ كان محصورَ التأثير في نطاق الحياة الإدارية والاجتماعية؛ أي في نظام الحكم، وإنشاء الدواوين، وجباية الضرائب، وأزياء اللباس، وألوان الطعام. أمَّا الجانبُ الفكريُّ النظريُّ فقد كانت الغَلَبَةُ فيه للثقافتين السريانية واليونانية.

ولتوضيح هذه الحقيقة درس نجيب محمد البهبيتي الحضارةَ الفارسيةَ دراسةً عميقة كشفتْ أصولَها البابليةَ والآشورية، ورّدتْ ما أخذ العباسيون منها إلى هذه الأصول. ولم تر فيها غير حامل ناقل، أو وسيط تاريخي نقل الثقافةَ الساميَّةَ من شعب ساميّ صنعَ حضارة العراق إلى شعب سامي أتمَّ صُنْعَها بعد الإسلام، وأن الحضارة الفارسية لم تُبدع ما أخذت وما أعطت، وإنما كانت تقلِّد وتقتبس من الآشوريين، وظلَّت تقلّد وتقتبس من العرب. وإليك مقتطفاتٍ ممَّا كتب البهبيتي، ننقلها باللفظ والنص[1]:

(1) تاريخ الشعر العربيّ حتى آخر القرن الهجري الثالث / 230.

«إنَّ قصة الحضارة الفارسية والعلم الفارسي قصةُ أضخمِ انتحالٍ في التاريخ، حقَّقَتها وسهرت على تنظيمها عصبيةُ شعبٍ حرم من مميزات التفوُّق التاريخي في مجال صراع عنصري جبار، فادَّعى كلَّ مقومات الحضارة الذاتية، إلَّا من ماض عسكري، اضطرب بين الهزيمة والنصر نيِّفاً وألفَ عام، بعدما غلبوا على بيئة سامية متحضرة [يعني آشور وبابل]، فاصطنعوا أساليبَها في البناء والنظام والزيِّ، حتى الخطُّ اقتبسوه منها، وحتى الوطن»[1].

«وكذلك كان أمرهم في الإسلام، وهَبَ لهم الإسلامُ ديناً، ولغة، وخطّاً، وزيّاً، وأوزانَ شعر. إن بدء التاريخ الحضاري للفرس كان في ظلِّ الإسلام. وإنَّ أمَّةً عاشت هكذا دهرَها كلَّه ما أهونَ الانتحالَ عليها!»[2].

«ومن أهم المظاهر التي يطَّلع الباحث عليها في تتبُّع حركة بعث القديم الأجنبي عند العرب:

- أولاً) أنَّ المنقول عن الفرس قليلٌ جدّاً بالقياس إلى ما نُقل عن غيرهم من الأمم.
- ثانياً) أن ما يُدَّعى لهم من آثار يذهبُ في وجوه، لا تدلُّ على شيء من السموّ العقلي، أو النضج الفكري. فهو بين الخرافة والأساطير، وأنواع الخلاصات التجريبية في سياسة الحكم أو سياسة الحياة الفردية.
- ثالثاً) لم يَبْقَ لنا فيما بقي من هذه الكتب المنسوبة إليهم إلَّا كتابُ (كليلة ودمنة) وكتابا ابن المقفع: (الأدب الكبير) و (الأدب الصغير).
- رابعاً) ليس يوجد فيما نُسب إليهم قطُّ كتابٌ في الفلسفة.
- خامساً) الآثارُ الإغريقية التي تُرجمت في عصر النهضة وبَعْثِ القديم إنَّما

(1) تاريخ الشعر العربيّ حتى آخر القرن الهجري الثالث / 230.
(2) السابق / 231.

نُقلت عن السريانية أو عن الإغريقية، ولم نسمع بكتابٍ واحد منها منقولٍ عن ترجمة فارسية.

- سادساً) إن النَّقَلَة المتأخِّرين ـ مثل حنين وإسحاق ـ كانوا إذا نقلوا من الإغريقية إلى العربية كتاباً، نقلوه إلى السريانية أيضاً، ولم ينقلوه إلى الفارسية.

والمسلَّمُ به أن الكتاب إنما ينقلُه الناقلون إلى لغةٍ حية، يقرؤُه فيها قوم، تتَّصِلُ به ثقافتهم. فما بالُ هذه الآثار الكُبْرى تُتَرْجم إلى العربية، بل إلى السريانية، ولا تُترجَمُ إلى الفارسية؟ مع أن هذه الترجمة تقعُ في أرض، أوَّلُ ما يتبادر إلى الخاطر عنها أن كثرة أهلها كانوا فرساً، وأنَّ الدولة كانت قد صارت فيها إليها [يعني سيطرة الفرس على الدولة العباسية]»[1].

ب ـ حواضر الثقافة[2]

في كتابنا (الشعرُ في العصر الأموي) كنا قد زرنا وأَزَرْنـاك حواضرَ الشعر العربي في الدولة الأموية، فوجدناها تمتدُّ من خراسان في الشرق إلى الأندلس في الغرب، وشهدْنا قباباً من أَدَم كقبة النابغة تُضْرب في كل حاضرة من كُبريات الحواضر الثقافية، في مِرْبَدٍ كمربد البصرة يزخر بالشعر العربيّ في الكوفة، ودمشق، والمدينة، ومكة، ومصر، وحَدَوْنا بركب الشعر، وهو يرحلُ من هضبة نجد إلى ضفاف الخابور، ثم من ضفاف النيل إلى شواطئ بحر الظلمات في المغرب والأندلس. وقُلْنا هناك:

إذا زرتَ مربد البصرة زمنَ الحجاج، فتذكَّرت عُكاظ الحجاز لم تجدْ أدنى غرابة لقرب كاظمة من نجد، أمّا حينما تجدُ الثقافةَ العربية والشعر العربيَّ يزدهران في مَرْوَ وهَرَاة، فإنك تدهش لما ترى وتسمع، ثم تتساءلُ تساؤلَ المتعجِّب والمُعْجَب، فتقول: ما الذي نقلَ سوقيْ ذي المجنة والمجاز إلى هنا من الحجاز؟

(1) السابق / 218ـ219.

(2) انظر «ضحى الإسلام» 325 وما بعد.

أمَّا الآن، وأنت تنتجعُ هذه المراتعَ وأمثالَها في العصر العباسي الأول، فسوف تجد الزهر قد أثمر، والثمر قد أينع. لكنَّ هذه المراتع أصبحتْ بعدما امتزجت الثقافات أخصبَ وأصخَب. فما أهمُّ الأقاليم التي شهدت الامتزاجَ الثقافيَّ، والتقدُّم الفكري في ظلِّ الخلافة العباسية بعد أن استقلَّ صقرُ قريش بالأندلس؟

1 ـ مكة والمدينة

بقيت مكة والمدينة في العصر العباسي الأول قلعتين من قلاع الثقافة العربية الأصيلة، على الرغم من قوافل الحجيج التي تؤمُّهما كلَّ عام. وبقي الكتابُ والسنة يعمران مساجدهما، ويشغلان علماءهما عن الثقافات الوافدة.

ومن علمائهما الأعلام عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج [ت: 150هـ] الروميُّ الأصل، المكيُّ الموطن، كان شيخ الحرم، وإمامَ أهل الحجاز، والسبَّاق إلى التصنيف في العلم، والمتضلّع من الفقه، المكثر من الحديث. وعنه أخذ سفيان الثوري، والأوزاعي، ومحدِّثون آخرون.

وعن ابن جريج أخذَ سفيان بن عيينة [ت: 198هـ] بعد أن جاء من الكوفة إلى مكة، فأصبح رأسَ طبقة من أهل الحديث، تضمُّ الفُضَيْل بنَ عياض [ت: 187هـ] الأبيورديِّ الأصل، الكوفيَّ المنشأ، المكيّ المقام، الذي بقي يتعلّم في الحرم ويعلِّم حتى لقب شيخ الحرم، وعليه درس الإمامُ محمد بن إدريس الشافعي [ت: 204هـ].

وقبل هؤلاء كان ربيعة بن فروخ الملقّب بربيعة الرأي [ت: 136هـ] يدرس في المدينة الفقه، ويروي الحديث، وبعد وفاته نبغ مالك بنُ أنس [ت: 179هـ] إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة، وجّه إليه الرشيد ليأتيه، كي يحدثه، فأجابه بأن العلم يؤتى، ومن إجلال رسول الله إجلال العلم، فقصد الرشيد منزله، وجلس بين يديه.

وإلى جانب الحديث والفقه عرفت المدينة بالسير والمغازي، وأخبار الصحابة، وبرع في هذا العلم رائد المؤرخين محمد بن عمر الواقدي [ت: 207هـ]

وألف فيه كثيراً من الكتب، وبلغ خبرُهُ الرشيدَ، فزاره في المدينة، واستعان به، وتعرّف منه الآثار الإسلامية ومشاهدها، ثم رحل الواقدي إلى العراق واتصل بالخليفة وبوزرائه البرامكة، وتولّى القضاء في بغداد. وأشهر تلامذته محمد بن سعد صاحب الطبقات الكبرى.

وخلاصةُ القول في حاضرتي الحجاز مكة والمدينة أنهما حفظتا الثقافةَ العربية الأصيلة، حديثاً، وفقهاً، وسيراً، ونقلتاها إلى طلاّب العلم جيلاً بعد جيل بريئةً من آثار الامتزاج الثقافي.

2 ـ حواضر الشام

أورثت مكةُ والمدينة حواضرَ الشام الثقافية أصالةَ التراث، والحفاظَ عليه من التأثُّر بالثقافات الأصيلة، غير أن قرب الحواضر الشامية من مراكز الحضارة السريانية واليونانية أخذَ يلوّن الفكر العربي الأصيلَ بألوان جديدة، تجلَّت في ظهور علم الكلام، إلى جانب الحديث والفقه والمغازي والسير.

لقد ظل الجيل الأول من الصحابة والتابعين في العصر الأمويّ عاكفاً على دراسة الكتاب والسنة طَوَالَ العصر الراشدي، وبدايةَ العصر الأموي. وبعدَ التابعين جاءت طبقةٌ من الفقهاء المحافظين ورثت هذه النزعة المحافظة، فلم تزد على علم الطبقة الأولى غير الاتّساع في الاتّباع، والتفريع في التشريع.

ثم ظهر بداية العصر العباسي الأول جيلٌ من الفقهاء وأهل الحديث، أبرزُهم عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي [ت: 157هـ] إمامُ الشام في الفقه والزهد، ونزيلُ بيروت، كان في شبابه قد رحل إلى مكة ودرس على عطاء بن أبي رباح، وابن شهاب الزهري، ثم إلى البصرة، فدمشق، قبل أن ينتهي به المطاف إلى بيروت. وأخصُّ ما تميزت به شخصيته التشبثُ بالحق، والجهر بالدعوة، والزهدُ بالمناصب، والوعظ الصريح لأبي جعفر المنصور، والفصاحة في القول، والتضلُّع من الفقه، والانتماء إلى مدرسة الحديث، إذْ كان مذهبُه إلى مالك بن أنس أقرب منه إلى أبي حنيفة.

نُقِل عن الأوزاعي كتابُ (المسائل)، وقدَّر بعضُ الرواة أن ما أُثر عنه بلغ سبعين ألف مسألة. ولم يقتصر العمل بمذهبه على الشام، بل انتقلَ إلى الأندلس، وأصبح الإفتاءُ على مذهبه رسميّاً هناك في عهد الحكم بن هشام بن عبد الرحمن الداخل [ت: 206هـ]. ومن أشهر كتبه (سِيَرُ الأوزاعي)، وموضوعُه النظامُ الحربي في الإسلام.

وبعد الأوزاعي وتلاميذه بدأت الحركةُ الثقافية الشامية تتأثر بعلم الكلام، فتناقشُ صفات الله، وتتحدَّث في الجبر والاختيار، ثم تفتحُ صدرها لموجةٍ فلسفية طبِّية، نشرها رهبانُ السريان. قال أحمد أمين[1]:

«ثم كانت حركة لاهوتيةٌ طبية فلسفيةٌ، هي بقايا ما خلَّفه اليونان والرومان من علم في هذه البلاد. وتولَّى رياسة هذا النوع من العلم النصارى السريانيون، وأحلُّوا اللغةَ السريانية محلَّ اللغة اليونانية واللاتينية، وأنشؤوا لذلك المدارسَ في حلب وقنسرين وغيرهما... وقد عدَّ ابن أبي أصيبعة كثيراً من أطبّائهم وفلاسفتهم. ونبغ منهم مترجمون في العصر العباسيّ، ومن أشهرهم قسطا بن لوقا، وعبد المسيح بن عبد الله الحمصي».

3 ـ حواضر العراق

إذا كانت بلاد الشام ـ وهي معقلُ الخلافة الأموية ـ قد بايعت البصرةَ والكوفة بزعامة النشاط الثقافي في العصر الأموي، فإنه لم يكن مستغرباً أن تُجدِّد هذه البيعةَ بعد أن انتقلت الخلافةُ من الشام إلى العراق، وأصبحتْ بغداد حاضرة الثقافة في الدنيا كلِّها، لا في الدولة العباسية، فحسب.

لقد ودَّعنا العصرَ الأمويَّ والتنافسُ بين البصرة والكوفة قد بدأ يحتدِمُ، وتتَّسعُ ميادينُه، غير أن معاركه الكلامية بين العلماء كانت قاصرةً على الشعر واللغة، فلمَّا

(1) ضحى الإسلام / 346.

كان العصرُ العباسي، جدَّت علوم وفنون، وظهر نحاةٌ وقضاة، ومغنون وملحِّنون، وأطباء وأدباء، ومنجمون ورياضيون، وفلاسفةٌ ومتكلّمون بثّوا في حواضر العراق حركة فكرية بلغت أوجَها في عصر المأمون، ولم تبلغْ مثل هذا الأوج قطُّ، ولا نغالي إذا زعمنا أنها ما بلغته حتى الآن، لا قبل المأمون، ولا بعده.

ولعلَّ أهمَّ ما مَيَّزَ حواضرَ العراق الثقافية ممَّا عداها ميادينُها الفكرية الرحبة، التي وسعت التمازج الثقافي بين الأصيل والدخيل من ثقافات العصر العباسي المتعدّدة الألوان والأديان، المختلفة القوميات والنزعات، ثم طغيانُها على ما كان يدورُ في العصر السابق من صراع ضيّق الآفاق، محدود الأغراض.

فبعد أن كان الصراعُ يدور حول العصبية القبلية، ونقائض الشعراء، ويتَّخذ المربدَ ومجالسَ الأمراء، مضاميرَ له، يقارنُ فيها الأدباءُ جريراً بالأخطل والفرزدق أيُّهم أشعرُ، حلَّت النزعاتُ القومية محلَّ النزعات القبلية، وطغى التعصُّب للمدينة على التعصُّب للعشيرة، وتجلّى النزاع في استفحال الحركة الشعوبية، حتى ضاق الجاحظ بها وبأربابها، ورماهم بالحسد.

وربَّما كان الخلاف بين نحاة البصرة والكوفة أنفعَ صور التنافس، وأَعْوَدَها بالخير على الحركة الثقافية اللغوية، إذْ راح المبرِّد واليزيديُّ البصريَّان يصارعان ثعلباً والكسائيَّ الكوفيّيْن في قصور الخلفاء، ومن بين قواعد الصراع وشواهده كانت أسرارُ العربية تتوهَّج فَيَثْرَى بها التراث.

ثم نزلت بغدادُ إلى ميدان الصراع، وأخذ العلماءُ والنحاة والأعرابُ يؤمُّونها من البوادي ليشاركوا في التنافس ويصيبوا الجوائز.

وفي حومة التنافس وجد الشعراء المولَّدون من طبقة بشار بن برد وأبي نواس متَّسعاً لهم، وانضمَّ إلى المتنافسين ثقاتُ الرواة من طبقة الأصمعي وأبي عمرو بن العلاء، والوضَّاعون من أمثال حماد الراوية وخلف الأحمر، حتى أصبح العراقُ كلُّه سوقاً أدبية كبرى.

أضفْ إلى ذلك كلّه ما كان يدور من مناظرات بين علماء الكلام ورؤساء الفرق والمتأثرين بالثقافات الفارسية واليونانية، وما أثارته الثقافاتُ الدخيلة من محاورات بين أهل الرأي المتأثرين بالمنطق، وأهل الحديث المحافظين على السنة، فإذا المجالسُ معاهدُ ومدارس، والجوامعُ جامعات وكليات، فيها من العلم مثلُ ما فيها من العبادة.

4 ـ مِصْر

لم يبلغ النشاط الثقافيُّ في مصر مبلَغه في العراق والشام والحجاز لأسباب، منها بعدُها عن حواضر الخلافة العربية الثلاث: المدينة، ودمشق وبغداد، وتأخر فتحها عن الشام والعراق، ومنها أنَّ من استوطنوها من الصحابة والتابعين كانوا دون أمثالهم في العراق والشام عدداً وشعراً وعلماً ورواية حديث. ومع ذلك فإن جامع عمرو بن العاص في الفسطاط كان مركزاً علميّاً وتعليمياً هامّاً.

أبرزُ العلماء الذين ظهروا فيها المحدّثُ المتشيِّع عبدُ الله بن لَهِيْعَة [ت:174هـ] الذي ولي فيها القضاء لأبي جعفر المنصور. والليثُ بن سعد [ت: 175هـ] وكان إمام أهل مصر في عصره حديثاً وفقهاً. قال الشافعيُّ في تقريظه: الليثُ أفقه من مالك. ولم يكتف بما أصاب من القراءة على شيوخ مصر، بل رحل إلى الحجاز والعراق، وتضلّع من علوم العربية.

وربّما كان أشهر العلماء والفقهاء الذين نشروا علمهم في مصر بعدما وفدوا إليها الإمام محمد بن إدريس الشافعي [ت: 204هـ] إذْ أقام فيها خمس سنوات يحرِّر مذهبه، ويُمليه على تلاميذه، وإقامته فيها أنشأَت حركة فقهية نشيطة استعان عليها الشافعيُّ بتلاميذه ومنهم البويطيُّ، والمزنيّ، والربيع المراديّ، وتمخَّضت هذه الحركة عن كتاب الأم ومختصر المزني وغيرهما من الكتب.

وبعد الشافعي كانت مصرُ تفخر بشيخ القرّاء عثمان بن سعيد المشهور بلقبه (ورش). وأشهرُ منه عبد الملك بن هشام [ت: 213هـ] صاحبُ السيرة النبوية

المُسْتخلصة من سيرة ابن إسحاق. وعلى مكانة هؤلاء العلماء الأعلام، ونجابة تلاميذهم، فإن الحركة الثقافية في مصر بقيت محدودةَ الانتشار، وكاد نشاطُها يقتصرُ على مدينتي الفسطاط والإسكندرية.

ج- علوم الدين

- تمهيد

بين علومِ الدين وعلومِ العربية من التداخُل والتكامُل ما يجعلُ الفَصْل بين الطائفتين، أو تقديمَ إحداهما على الأخرى في الظهور والانتشار مَطْلباً عسيرَ المنال لأمور:

أولُها أنَّ علومَ العربية سارتْ في ركاب العلوم الدينية، لكي تُعينَ غيرَ العرب والعرب بعد أن فشا فيها اللحن على أن يفهموا نصوصَ الكتاب والسنة. فهل سبقتْ علومُ الدين علومَ اللسان؟

والثاني أنَّ غير العرب متى أسلموا فعليهم أن يقرؤوا القرآنَ بالعربية، وأن يصلُّوا بالعربية، أفيعني ذلك أن تعليمَهم العربية سبق تعليمَهم الدينَ، وأن علوم العربية سبقتْ علوم الدين؟

والثالثُ أن الرعيل الأول من علماء الدين كانوا في الوقت نفسه علماء العربية. فعبد الله بن عباس: [ت: 68هـ] ـ والقول للزركلي ـ «كان كثيراً ما يجعل أيامه: يوماً للفقه، ويوماً للتأويل، ويوماً للمغازي، ويوماً للشعر، ويوماً لوقائع العرب». وأبو الأسود الدؤلي [ت: 69هـ] الذي نسب إليه وضع النحو «كان معدوداً من الفقهاء والأعيان والأمراء والشعراء». أفيعني وضعُه النحوَ أن النحو أسبقُ من الفقه وهو فقيه؟

وعلى عجزنا عن القطع في تقدم إحدى الطائفتين على شقيقتها، فقد آثرنا البدءَ بعلوم الدين. وأبرزُ العلوم الدينية التي ازدهرت في العصر العباسيّ الأول:

علم القراءات، وعلمُ التفسير، وعلم الحديث، وعلم التشريع أو الفقه، وعلم الكلام، وعلم المغازي أو التاريخ.

1 ـ القراءات[1]

نكادُ نقطع أن علمَ القراءات كان أسبقَ العلوم الدينية ظهوراً، وأسرعها انتشاراً لأمور:

أوَّلها أنَّ العرب لم يكونوا جميعاً يتكلَّمون لغة قريش إلَّا إذا نظموا وأنشدوا وخطبوا في المواسم والأسواق التي تجتمع فيها القبائل كسوق عكاظ وموسم الحجّ. فجاءت قراءةُ القرآن لترسّخ لغة قريش، وتوحِّد لسانَ العرب، ويقتضي هذا التوحيدُ أنَّ على غير القرشيِّين أن يتعلَّموا القراءةَ بلغة قريش. وأدلُّ ما يدلُّك على ذلك أنَّ عمر بن الخطاب[2] حينما سمع رجلًا يقرأ (عتى حين) بدلًا من [حَتَّى حِينٍ] [المؤمنون 23/ 25، وسواها] سأله عمَّن أقرأه هذه الآية، فقال: ابنُ مسعود، أرسل عمر إلى عبد الله بن مسعود رسالة يقول فيها: «إن الله أنزل هذا القرآن، فجعله عربيّاً، وأنزله بلغة قريش، فأقرئ الناسَ بلغة قريش، ولا تُقْرئهم بلغة هذيل، والسلام». ومع ذلك فإن القراء قرؤوا كما سمعوا من رسول الله (ﷺ) كما سنرى بعدُ.

والثاني أن علم القراءة في بدايته لم يكن أكثر من أن يأخذ الصحابةُ قراءة القرآن عن رسول الله (ﷺ)، ثم أن يأخذ التابعون عن الصحابة ليتعلَّموا ويعلّموا. وبساطة البدايةُ ساعدت على انتشار العلم، إذْ لم تكن البداية تطالبُ القراء بأن يخرّجوا ما يعلّموا على ضوء النحو والصرف، بل كان حسبهم السماعُ والمشافهة.

(1) انظر «تاريخ آداب العرب» للرافعي 2/ 46 وما بعد، و«أثر القراءات القرآنية في تطور الدرس النحويّ» د. عفيف دمشقية / 45 وما بعد، و«النشر في القراءات العشر» لابن الأثير 1/ 34، و«معجم القراءات القرآنية» إعداد د. أحمد مختار عمر ود. عبد العال سالم مكرم / مقدمة الجزء الأول، و«المفصل في تاريخ النحو» د. محمد خير حلواني 1/ 139ـ175ـ176ـ189.

(2) تفسير الكشاف للزمخشريّ.

والثالث أن جيوش الفتح كانت تصطحب قرَّاء القرآن ليعلِّموا مَنْ يخالط العربَ من الشعوب المقبلة على الإسلام قراءةَ القرآن، والتعليمُ أخذ يحوِّل السماعَ إلى علم.

والرابعُ أن الجيل الثاني من القُرَّاء، لم يكتف بالقراءة، بل راح قرّاؤُه يشفعون القراءةَ بالتفسير، واللغة، والنحو، ليعلِّموا الخلفَ قراءاتِ السلف تعليماً يرسِّخه المنطق والبرهان، فراحوا يحلّلون ويعلّلون ما قرأ الأولون، فإذا القراءة تتحوّلُ من سماع منقول، إلى علم يؤيِّدُ النقلَ بالعقل، وينهضُ به قُرَّاء نحاةٌ، أبرزُهم أبو عمرو بن العلاء، وإذا النحوُ جنديٌّ مجنَّد لحماية كتاب الله من اللحن، يحامي باللغة والنحو والصرف عن كل وجهٍ من وجوه القراءات المسموعة.

ومحاماة النحو عن القراءات لا تخوِّله أن يتحكّم بوجه من وجوه القراءات ولو كان شاذاً، أو مخالفاً للقواعد. لأن القراءات كلَّها مسموعة، والسماع في القراءة فوق القياس. فإذا صادمت القراءةُ القواعد، فعلى النحاة أن يصحِّحوا قواعدهم بالقراءات، ولا يحقُّ لهم أن ينكروا على القرَّاء قراءاتهم لكي يظاهروا القياس على السماع.

ولا يُفهمنَّ ممّا ذكرنا عن عمر وابن مسعود أن القرّاء صَدَعوا بما أمر، فلم يقرؤوا إلّا قراءةً واحدة. ولو كان ذلك كذلك لما تنوَّعت القراءاتُ ـ ولا نقول اختلفت ـ في بعض الآيات؛ لأن التنوُّعَ في القراءة ينطوي على مَرانة في استنباط الأحكام، وعلى حكمة قومية تألّفت قبائل العرب؛ لأن التنوُّعَ وسِعَ أبرز اللغات، فأشرك القبائل في الشرف الذي ذهبت قريش بأكثره.

وهذا التنوُّعُ لم ينجمْ عن تعصُّب القرّاء للغاتهم القبلية، وإنما أُثر عن النبيِّ (ﷺ)، ونَزَلَ به أمر صريح من السماء. نصَّ عليه الحديثُ الشريف. رُوي عن النبيِّ (ﷺ) أنه[1]: «أتاهُ جبريلُ، وهو عند أضاةِ بني غفار، فقال له: إن الله تعالى يأمرُك

(1) الفائق للزمخشري 1/ 46.

أن تُقرئَ أمَّتك على سبعةِ أحرف». أي على سبع قراءات. قال مصطفى صادق الرافعي[1]:

«رَوَوْا أن عبد الله بن مسعود لمَّا خرج من الكوفة اجتمعَ إليه أصحابُه، فودَّعهم، ثم قال: لا تنازعوا في القرآن، فإنه لا يختلفُ، ولا يتلاشى لكثرة الردّ. وإنه شريعةُ الإسلام، وحدودُه وفرائضه فيه واحدةٌ. ولو كان شيءٌ من الحرفين[2] ينهى عن شيءٍ يأمرُ به الآخر، كان ذلك الاختلاف، ولكنه جامعُ ذلك كلِّه، لا تختلف فيه الحدودُ ولا الفرائضُ، ولا شيءٌ في شرائع الإسلام. ولقد رأيتُنا نتنازعُ فيه عند رسول الله (ﷺ)، فيأمُرنا بأن نقرأ عليه، فيخبرنا أنَّ كلَّنا مُحْسِن».

وحينما خالط النحوُ القراءةَ، تأثر القراء بمنهج النحو العلمي، وما فيه من استقراء وقياس، وتحليل وتعليل، فشفعوا قراءاتهم بالشواهد، وحولوا التنوع الفطريَّ إلى اختلاف نحوي أو لغوي، وجعلوا شواهد الشعر حجة على القراءات، على ما شاب بعضَ الشواهد من ضعف الرواية، وما طاف بها من مخايل النحل. حتى إن أبا عمرو بن العلاء ـ وهو من أحفل القراء بالسماع ـ كان يتَّهم بعض المقرئين باللحن، ويحمل اتّهامه على الشكِّ في صحة ما رُوي من القراءة، ولا يحمل ضعف القواعد على الشكِّ في صحة ما روي من الشواهد. ولو أنصف لقلب طرفي المعادلة. قال جلال الدين السيوطي[3]:

«أما القرآن فكلّ ما ورد أنه قُرئ به جاز الاحتجاجُ به في العربية، سواء أكان متواتراً، أم آحاداً، أم شاذّاً» وقال أيضاً: «كان قومٌ من النحاة المتقدِّمين يعيبون على عاصم وحمزة وابن عامر قراءات بعيدة في العربية، وينسبونهم إلى اللحن. وهم مُخطِئون في ذلك، فإن قراءاتهم ثابتةٌ بالأسانيد المتواترة الصحيحة التي لا مَطْعَنَ فيها، وثبوتُ ذلك دليلٌ على جوازه في العربية».

---

(1) تاريخ آداب العرب 2/ 49.
(2) الحرفين: أراد القراءتين المختلفتين.
(3) الاقتراح / 48ـ49.

ولو استعرضت أسماء القراء السبعة أو العشرة ـ وأكثرُهم من أعلام العصر العباسيِّ الأول ـ لوجدت أكثرهم ممَّن اشتهروا بالقراءة فوق اشتهارهم بالنحو، ولوجدت أن نُحاتهم ـ مع أن أحدهم كان إماماً في النحو الكوفي ـ لم يبلغوا في العمق والدقة مبلغ النحاة العظام كالخليل بن أحمد وسيبويه.

القراءُ السبعة هم: عبدُ الله بن عامر اليحصبي [ت: 118هـ]، وعبدُ الله بن كثير [ت: 120هـ]، وعاصم بن بهدلة الأسدي [ت: 128هـ]، وشيخ القراء أبو عمرو بن العلاء [ت: 154هـ]، وحمزة بن حبيب الزيات العجلي [ت: 156هـ]، ونافع بن نعيم [ت: 169هـ]، وعلي بن حمزة الكسائي [ت: 189هـ]. ثم ألحق بهم أهل العلم ثلاثة من العلماء الثقات فتمَّت العِدَّة عشرةً كاملة، وهم: أبو جعفر يزيد بن القعقاع المدني [ت: 132هـ]، ويعقوب بن إسحاق الحضرمي [ت: 185هـ]، وخلف بن هشام [ت: 229هـ].

وإلى جانب هؤلاء العشرة نجد في كتب التراجم مئات القراء، غير أن أبا عبيد القاسم بن سلام [ت: 224هـ] قارن من سبقوه من القراء بهؤلاء العشرة، وأضاف إليهم من رأى أنهم أعلم من غيرهم، وترجم لهم في كتاب، فجعلهم مع السبعة الكبار خمسة وعشرين قارئاً.

ولاحظ الرافعيّ أن سبعة القراء الكبار تفرَّدوا بمأثرة فقال[1]: «وقراءات هؤلاء السبعة هي المتَّفَقُ عليها إجماعاً، ولكلٍّ منهم سند في روايته، وطريق الرواية عنه، وكل ذلك محفوظ مثبت في كتب هذا العلم».

ولا يذهبن بك الظن إلى أن في تعديل سبعة أو عشرة أو خمسة وعشرين قارئاً تجريحاً لغيرهم من القراء، أو توهيناً للثقة بهم، فإن بين القراء الآخرين من يعدل السبعة في العلم والأمانة، والضبط، قال الرافعي[2]:

(1) تاريخ آداب العرب 2/ 51.
(2) السابق 2/ 53.

«قال بعضُ العلماء: التمسُّك بقراءة سبعةٍ من القرّاء دون غيرهم ليس فيه أثرٌ ولا سنة، وإنما هو من جمع بعض المتأخّرين، فانتشر، وأوهم أنه لا يجوز الزيادة على ذلك. وذلك لم يقل به أحدٌ. وعندهم أن أصحَّ القراءات من جهة توثيق سندها: نافعٌ، وعاصمٌ، وأكثرها توخيّاً للوجوه التي هي أفصحُ: أبو عمرو والكسائي».

وزبدة القول فيما آل إليه علم القراءات في العصر العباسي الأول أنه تطوّر مع تطور النحاة، وأنه شفع القراءات المنقولة سماعاً بالحجج المعقولة قياساً. لكن كبار القراء ظلّوا يؤثرون القراءة بالسماع.

2 ـ التفسير

في باب (الأغراض غير الأدبية) من كتابنا (النثر في العصر الأمويّ) تحدَّثنا عن بداية هذا العلم، فذَكَرْنا معنى التفسير في اللغة والاصطلاح، وعرَّفناه تعريفاً موجزاً، وأتْبَعْنا التعريفَ ذكرَ المصادر والمراجع، ثم سردنا أسماء المفسرين في العصر الأموي، وأبرزُهم عبد الله بن عباس، وتلميذاه: مجاهد بن جبير، وعطاء بن أبي رباح، وبسطنا القول في تفسير ابن عباس، وذكرنا أمثلة منه، وردت في كتب المفسرين.

ولمَّا كان الحديث تفصيلاً لما أجمله القرآن، وتوضيحاً لما عزّ فهمه على الناس، فإن علم التفسير في بدايته العربية الفطرية الخالصة ارتبط بالحديث ارتباطاً وثيقاً، حتى غدا كأنه هو، أو القسمُ الأعظمُ منه. وليس في هذا الارتباط أدنى ارتياب، فالقرآنُ نفسُه نصَّ في مواضع كثيرة على أن النبيَّ (ﷺ) هو الشاهدُ، والمبشر، والنذير، إذْ قال جلَّ ذكره: ﴿يا أَيُّها النَّبِيُّ إِنّا أَرْسَلْناكَ شاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً﴾ [الأحزاب: 33/ 45] وفي الإنذار والتبشير ضرب من التفسير. وقال أيضاً: ﴿فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ [النساء: 4/ 59].

وصدع المسلمون بما أُمروا به، فلم يردُّوا إلى نبيِّهم ما تنازعوا فيه، فحسب.

بل ردّوا إليه في حياته، وإلى حديثه بعد وفاته ما اختلفوا فيه، وما لم يختلفوا؛ لأن الحديث الشريف موسوعةٌ إسلامية متكاملة: فيها تشريعٌ، وتاريخٌ، وتربية، وأخلاقٌ، وسياسة، وتجارة، فكيفَ لا يُفسِّرون به آيَ الذكر الحكيم؟

وفي العصر الأمويّ لم يكن تفسيرُ الكتاب بالسنة منسوقاً على نظام، أو مفصولاً عن العلوم الإسلامية الأخرى، إذْ تجد فيما نُقل لك منه حديثاً يفسِّر آية في العقيدة، وثانياً يفتي في مسألة من مسائل الفقه، وثالثاً يؤرِّخ، فيما يفسِّر، غزوةً من غزوات النبي (ﷺ). ولعلَّ هذا التمازج كان ناجماً عن مَسْلك لا بُدَّ من التزامه، وهو أن جمع الحديث كان أوْلى من تنسيقه لحفظه من النسيان والضياع.

وفي العصر العباسيّ الأول بدأت العلومُ الإسلامية تتمايزُ، ويستقلُّ كلُّ علم منها بما يخصُّه من الأحاديث، إذْ ذهب المؤرخون بأحاديث الغزوات، والفقهاءُ بأحاديث الأحكام، والقرّاءُ بما يخصُّ القراءة والمفسّرون بما يعين على التأويل:

فمؤرِّخ السيرة النبوية محمد بن إسحاق [ت: 151هـ] جرَّد الأحاديث الخاصة بحياة النبيّ (ﷺ) وغزواته، وزاد عليها ما قيل فيها من قصائد، وأخبار رُويتْ عن الصحابة، وصنع ممَّا جمع السيرةَ النبوية. ومالكُ بن أنس [ت: 179هـ] جمع أحاديث التشريع والأحكام، ورتَّبها على أبواب الفقه، فصنعَ بذلك كتابَ (الموطَّأ). فماذا فعل المفسّرون؟

أكبّ علماءُ التفسير في كلِّ مصر على ما ورثوا من أقوال الصحابة والتابعين الذين عاشوا في أمصارهم. فأهلُ مكة جمعوا ما قال عبد الله بن عباس في تفسير القرآن بالحديث والأثر، وأهلُ الكوفة جمعوا ما نُقل إليهم من تفسير عبد الله بن مسعود، فأصبح لدى العلماء في كلّ حاضرة من حواضر العلم تراثٌ من الأحاديث الشريفة وأقوال الصحابة، لكنها بقيتْ مفرَّقة، لا يضمُّها كتابٌ يفسر القرآن كله، آيةً آية.

وقبل أن ينقضيَ العصر العباسي الأولُ اضطلعتْ طبقةٌ من أهل العلم والتفسير

بجمع ما تفرَّق في الأمصار من أقوال الصحابة والتابعين وتابعيهم، فكان هذا الجمعُ المرحلةَ العلمية والعملية التي مهَّدت لظهور كتب التفسير الكبرى على النحو الذي تجلَّى فيما ألَّفَ ابن جرير الطبري بعد حين.

وأبرزُ العلماءِ الذين نهضوا بهذا الجمع شعبةُ بن الحجاج [ت: 160هـ]، ووكيعُ بن الجراح [ت: 196هـ]، وسفيانُ بن عيينة [ت: 198هـ]، وإسحاقُ بن راهويه [ت: 238هـ].

ورأى أحمد أمين أن بين هذه المرحلة التي جمعت ما تفرَّق والمرحلة التي تجلَّت في تفسير الطبري مرحلةً انتقالية، يمكن أن نعدَّها تمهيداً لتفسير ابن جرير، وصاحبُ هذه المرحلة يحيى بن زياد الفرَّاء [ت: 207هـ] فماذا صنع الفرّاء؟

روى ابن النديم [1]: «أن عمر بنَ بُكير كَتَبَ إلى الفرَّاء أن الحسنَ بن سهل ربَّما سألني عن الشيء بعد الشيء من القرآن، فلا يحضرني فيه جوابٌ. فإن رأيت أن تجمع لي أصولاً، أو تجعلَ في ذلك كتاباً، أرجع إليه، فعلت. فقال الفراءُ لأصحابه: اجتمعوا حتى أُمِلَّ عليكم كتاباً في القرآن. وجعل لهم يوماً. فلمَّا حضروا خرج إليهم، وكان في المسجد رجلٌ يؤذن ويقرأُ بالناس في الصلاة، فالتفت إليه الفراء، فقال له: اقرأ بفاتحة الكتاب نفسرها، ثم نوفي الكتابَ كلَّه. فقرأ الرجل، وفسَّر الفراء. فقال أبو العباس: لم يعمل أحد قبلَه مثلَه، ولا أحسبُ أن أحداً يزيدُ عليه».

من هذا الخبر تستطيعُ أن تستنبطَ أن الفرَّاء سبق ابنَ جرير الطبري [ت: 310هـ] بقرن كامل، وأنه صنعَ كتاباً تامّاً في التفسير، برَّ به من سبقوه، ومهَّد لمن لحقوه؛ لأن المفسِّرين قبلَ الفرَّاء لم يكونوا يفسِّرون كتابَ الله آيةً آيةً، وإنما كانوا يُفسِّرون منه ما أشكل. وعذرُهم أنَّ الناس في زمانهم كانوا إلى العربيةِ أقرب، وعلى فهمها أقدر.

---

(1) الفهرست / 73 وقال ابن النديم: قال أبو العباس ثعلب: كان السبب في إملاء كتاب الفراء في المعاني أن عمر بن بكير... (وروى الخبر).

قبل أن تستنبط هذا الاستنباط يحسنُ بك أن تصغي إلى أحمد أمين، وهو يقول بعدما قرأ كلام ابن النديم[1]:

«هل نستطيع أن نفهمَ من هذا النصِّ أن الفرَّاء [المتوفَّى سنة 207هـ] أوّلُ من تعرَّض لآية آية حسب ترتيب المصحف، وفسَّرها على التتابع، وكان مَنْ قبله يقتصرون على تفسير المشكل؟».

لك أن تجيبَ عن سؤال أحمد أمين بالإيجاب؛ لأن للفراء كتاباً ضخماً من ثلاثة مجلَّدات، عنوانُه (معاني القرآن) وهو يعرض لآي الذكر الحكيم آيةً آيةً. ولك أن تجيبَ بالنفي؛ لأن الكتاب أقربُ إلى اللغة والنحو والصرف منه إلى تفسير المعاني. وصفه د. إبراهيم عبد الله رفيدة، فقال[2]:

«وكتاب (المعاني) لا يعتبر كتابَ نحو، يتناول النحو بالمعنى المتعارَف عليه في هذا العلم مبوَّباً، محدَّدَ المسائل والمعالم. فما هو إلَّا دراسةٌ لغوية للقرآن، يُعنَى بما يُشكل منه لغةً وإعراباً واحتجاجاً بقراءاته، وبالدراسة العامة لأسلوبه ومعانيه، شأنه شأن غيره من كتب المعاني».

ويخيَّلُ إلينا أن أحمد أمين ـ على سعة علمه ودقة درسه ـ تسرَّع في الحكم على الكتاب مخدوعاً بأمرين:

أولهما أن عنوان الكتاب (معاني القرآن) قد يوحي بأن مضمونه تفسير المعاني لا إعراب الألفاظ.

وثانيهما ما ورد عنه في فهرست ابن النديم. والإنصافُ يقضي بأن ننزعَ قصب السبق من يد الفرّاء، وأن ندفعه إلى ابن جرير الطبري، ما لم نقفْ على كتاب آخر لمفسّر آخر، فسَّر القرآن الكريم كلَّه آيةً آية. لكن انتزاع قصب السبق من يد الفراء

(1) ضحى الإسلام / 369.
(2) النحو وكتب التفسير 1/ 179.

لا يحرمُ كتابه شرفَ الانتماء إلى التفسير؛ لأن الإعرابَ والتحليلَ اللغوي والصرفي بعضُ التفسير. وبعبارة أدق تستطيعُ أن تقول كما قال د. إبراهيم عبد الله رفيدة:

«إن كتب معاني القرآن من كتب التفسير، أو نوع منه مستقلٌّ بخصائص معينة في نشأته، باعتباره البداية لنشأة التفسير الفني، والتفسير بالرأي الذي يعمدُ مباشرةً إلى النصّ لفهمه».

وفحوى هذا القول أنَّ اللغويين والنحاةَ سخَّروا علومهم وعقولهم للإسهام في تفسير كتاب الله بطريقتهم التحليلية، وثقافتهم العقليّة والنقلية، فصنَّفوا هذه الكتب التي أحصينا منها أحد عشر كتاباً، تنتمي إلى العصر العباسيّ الأول. وهي، على صدورها عن علماء مختلفين، تتشابهُ في مضمونها ومنهجها، وتتطابقُ أحياناً في عنواناتها، وتشكّل تياراً مستقلاً من تيارات التفسير، أو نوعاً من أنواعه، لا تخطئُ إن سميته (التفسير اللغوي).

وإلى جانب هذا التفسير اللغوي ظهر نوع آخر يمكن أن تسميه على سبيل التجوّز لا الدقة التفسير التاريخي لأن أربابه كانوا يعتمدون فيه على ما يظفرون به من قصص بني إسرائيل في أسفار الأحبار. ومن رؤوس هذا النوع مقاتل بن سليمان البلخي الخراساني [ت: 150هـ] قال الزركلي في ترجمته: «كان متروك الحديث، من كتبه: التفسير الكبير». وقال ابن خلكان[1]: «كان يأخذ عن اليهود والنصارى علم القرآن العزيز الذي يوافق كتبهم. وكان مشبهاً، يشبه الربّ بالمخلوقين، وكان يكذب مع ذلك في الحديث».

وما قيل في هذا النمط من التفسير يجعله عند أهل التقوى والورع مظنة التزيُّد والوضع، فآثروا الإعراض عنه. ولم يقطعوا بتكذيبه، وتجريح صاحبه. قال ابن خلكان: «اختلف العلماءُ في أمره: فمنهم من وثَّقه في الرواية، ومنهم من نَسَبه إلى الكذب».

(1) وفيات الأعيان 5/ 256.

وثالث الأنواع التفسيرُ الفقهيّ: وربّما كان هذا النوع أنفعَ الأنواع، وأَلْصَقَها بحياة الناس الواقعية؛ لأنه يبصِّرُهم بما شَرَع الله من عبادات ومعاملات. وأربابُ هذا النوع أئمةُ الفقه، وأبرزُهم الإمـامُ محمّد بن إدريـس الشافعي [ت: 204هـ] صاحبُ كتاب (أحكام القرآن). وجوهر هذا النوع من التفسير الاعتماد على ما جاء في الحديث، وغرضُه استنباطُ الشريعة من الآيات.

ولا تخطئُ إذا أضفت إلى ثلاثةِ الأنواع السابقة نوعاً رابعاً، يمكن أن تُسمِّيَه التفسير العقليَّ، وهو ما فسَّر به علماءُ الكلام عامةً والمعتزلةُ خاصة آياتِ العقيدة. وأهمُّ ما يسمُ أربابَه تقديمُ العقل على النقل، وضعفُ الثقة بأهل الحديث ورواة الأخبار، وتغليبُ التأويل المنطقيّ على التفسيرِ بالحديث والأثر، لكي يثبتوا صحة ما وقَرَ في عقولهم من آراء متعارضة أبرزُها الجبرُ والاختيار، وأفعالُ العباد، وارتكاب الكبائر، وصفاتُ الله وعدلُه ووحدانيته. وهذا النوع من التفسير أثار على أربابه أهلَ السنة، وتمخّض الجدال فيه، وفيما أثار من آراء عن محنة القول بخلق القرآن في خلافة المأمون.

قد يقول قائل: لماذا اختلف المفسِّرون في العصر العباسي الأول، وهم أهلُ ملّة واحدة؟

يُخيَّلُ إلينا أن اختلافهم في التفسير يعودُ إلى اختلافهم في أمرين: أوَّلهما الغرضُ من التفسير، والثاني ثقافةُ المفسِّر. فالاختلافُ في الأغراض ـ وهو أسلمُ الأمرين ـ حمل أرباب كلِّ علم على تفسير ما يعنيهم من كتاب الله؛ فأهلُ اللغة والنحو فسَّروا ألفاظه وأعربوها، وحلَّلوا تراكيبه وتذوّقوا بيانها. وأهلُ الفقه فسروا أحكام الشريعة حلالها وحرامها.

والاختلافُ في ثقافة المفسّرين ـ وفيه يكمنُ الخطر ـ حدَّد لكل مفسّر أسلوبه وطريقته في فهم القرآن: فالذين حافظوا على نقاء الثقافة العربية الإسلامية فسَّروا كتاب الله بالحديث والسنة ولغة العرب. والذين تأثروا بالثقافات الدخيلة ـ

ولا سيّما منطق أرسطو وفلسفة يونان ـ حكَّموا العقلَ بالنقل، فاصطدموا بأهلِ السنة المحافظين على التراث.

ولمّا كنا نؤثر الأصيل على الدخيل فإننا نستبعد المتأثرين بالفلسفة والإسرائيليات ونلخص في خاتمة كلامنا على التفسير آراء المحافظين الذين فسروا القرآن بالحديث وكلام العرب، فنقول:

المحافظون أنفسهم فريقان: أولُهما أهلُ الـورع، وهم الذين تشدَّدوا في التفسير، والتزموا ما أُثر عن النبيّ (ﷺ) والصحابة، ولم يجرؤوا على الكلام في شيء من القرآن، فإذا أُحْصروا، وألحف عليهم السائل ليُفْهموه ما لم يفهم فسَّروا ما سُئلوا عنه في كلام العرب، ولم يفسّروه كما ورد في كتاب الله. قال أحمد أمين[1]:

«تحرَّج بعضُهم أن يذكر شيئاً، يتعلَّق بآية من القرآن ومن أمثلة ذلك في عصرنا ـ يعني العصر العباسيَّ الأول ـ الأصمعيُّ، فهو مع علمه الواسع في اللغة، كان شديدَ الاحتراز في تفسير الكتاب والسنة. فإذا سُئل عن شيءٍ منها يقول: العربُ تقول معنى هذا كذا، ولا أعلم المراد منه في الكتاب والسنة أيّ شيء هو».

والفريق الثاني من المحافظين أهلُ الرأي من الفقهاء، وهؤلاء لم يجدوا حرجاً في أن يفسروا ما لم يجدوا له تفسيراً في الحديث، لكنهم لم يفسّروا بآرائهم إلّا بعدما أعدُّوا للتفسير بالرأي عُدّته، وعُدّته أن يستكملوا التضلُّع من علوم العربية لغةً، ونحواً، وصرفاً، وبلاغة، وتمرُّساً بأساليب التعبير عند العرب، وإحاطةً بأسباب النزول، ومعرفةً بالناسخ والمنسوخ.

ويغلب على الظنّ أنَّ ظهورَ أهل الرأي في التفسير رافق ظهورَ أهل الرأي في الفقه، والدليلُ الذي يرجِّح هذا الظن أنّ العراق احتضنَ هؤلاء المفسِّرين كما احتضن أبا حنيفة وتلامذته. ومع ظهور أهل الرأي في التفسير أخذ الدارسون يميزون التفسيرَ من التأويل؛ فأطلقوا مصطلحَ (التفسير) على ما ورد فيه نقلٌ عن النبيِّ (ﷺ)

(1) ضحى الإسلام / 371.

وصحابته. ولا سيّما ما كان له صلةٌ بالأمور التوقيفية والغيبية التي لا يستطيع العقلُ أن يُفتي فيها.

وأطلقوا مُصْطَلَحَ (التأويل) على تفسير ما يمكن تفسيرُه بالاجتهاد المستند إلى دراسة اللغة واستنباط المعاني منها بعد المقارنة بين ما ورد في كتاب الله وما سُمع من كلام العرب. وتأويلُ هؤلاء يختلف عن تأويل المتأثرين بالمنطق والفلسفة لأنهم لم يحكِّموا العقل بالنقل، بل استنبطوا بالعقل ما هداهم إليه تضلُّعهم من الثقافة العربية.

وتقبَّل شيخُ المفسّرين هذا الضربَ المعتمِد على كلام العرب، وجعله أولَ الأضرب المَرْضِيَّة من وجوه التفسير. قال ابن جريرُ الطبري[1]: «قال ابن عباس: التفسيرُ على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلَّا الله تعالى». وأصاب ابن جرير في تقديمه هذا الوجه، إذ التزمه أكثر المفسرين في تأويل ما لم يجدوا له تفسيراً في الحديث النبويّ والمأثور عن الصحابة.

3 ـ الحديث

لم يتقدَّم علم الحديث في العصر العباسيّ الأول تقدُّمَ علمي القراءات والتفسير، لا لأنَّ دراسة القرآن أهمُّ عند المسلمين من دراسة الحديث، بل لأن جمع الحديث تأخر أمداً مديداً عن جمع القرآن. فالقرآنُ جمع في العصر الراشد، والحديث ابتدأ جمعه في نهاية العصر الأموي أو بداية العصر العباسيّ الأول. ولهذا فإن كلامنا ههنا يكادُ يقتصرُ على جمع الحديث وتصنيفه.

وتأخُّر الجمع لا يعني بالضرورة القطعَ بأن الحديث لم يكتب في عصر النبوة. فقد وقفنا على ثلاثة آراء في كتابة الحديث، أولُها يثبت كتابته، والثاني ينفيها، والثالث يتوسط بين الإثبات والنفي.

(1) تفسير الطبري 1/ 126.

صاحبُ الرأي الأول محمد عبد الرحمن المباركفوري الذي نصَّ بلهجة قاطعة على أن الأحاديث النبوية كانت تُكتب في عهد النبوة، إذْ قال[1]: «فاعلم أن الأحاديث النبوية قد كانت تكتب على عهد رسول الله (ﷺ) وعلى عهد الصحابة»، ثم رمى مَنْ ينكرون الكتابة بالجهل.

والرأي الثاني يُستنبط من حديث ورد في صحيح مسلم، فحواه النهيُ عن كتابة ما لم يُكتَبْ من الحديث، والأمرُ بمحو ما كُتب، ونصُّ الحديث[2]: «عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله (ﷺ) قال: لا تكتبوا عني. ومن كتب عني غير القرآن فليمحه».

وثالث الآراء ذكره د. محمد أحمد همَّام، إذْ قال[3] ـ وفي قوله توسُّطٌ واعتدال ـ: «كان الحديث تتلقَّاه الصحابةُ... وكان الشأن فيهم أن يحفظوا ما أخذوه عن الرسول (ﷺ) ولا يكتبوه، لنهيهم عن كتابته. غير أنه أذن لأبي شاه أن يكتب له خطبة سمعها من النبي (ﷺ)، وأَذِنَ لعبد الله بن عمرو بن العاص أن يكتب كلَّ ما سمع في الرضا وفي الغضب، فلسانُه (ﷺ) لا ينطق إلَّا الحق».

يحار القارئ كيف يوفِّق بين هذه الآراء، ولكلٍّ منها دليلٌ من حديث صحيح، أو خبر مأثور، أو حجّة معقولة ؟ وللتوفيق الذي لا بدَّ منه يحسنُ بنا ألَّا نعمِّم رأيَ المباركفوري على الأحاديث النبويّة كلِّها، فنقول:

يخيل إلينا أنه كُتب من الحديث في العهد النبوي ما أَذِنَ النبيُّ (ﷺ) بكتابته، وما تهيَّأ له كَتَبَةٌ ينقلونه إلى قراطيسهم، وما استجاز كلُّ كاتب لنفسه أن يكتب بلا أمرٍ ولا إذن. وحينئذٍ يلتقي الأولُ بالثالث.

ويظلُّ الثاني في الظاهر معارضاً ـ إنْ لم نقل مناقضاً ـ لما زعمنا. غيرَ أن

(1) تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي، المقدمة / 18.
(2) صحيح مسلم «باب التثبت في الحديث وحكم كتابة العلم» رقم الحديث / 3004.
(3) بحوث وقضايا في علم الحديث / 21.

علماء الحديث سوَّغوا النهي بالحرص على صَوْن القرآن من الاختلاط بالحديث. فذهب قومٌ إلى أنَّه لا يُقْصد بالنهي حَظْرُ الكتابة على الإطلاق، وإنَّما قُصِد حظرُ كتابة الحديث والقرآن في صحيفةٍ واحدة لئلاَّ يختلطَ الأمرُ على الجاهل، فيصلَ الكلام النبويَّ بالوحيّ الإلهيِّ. وذهبَ آخرون إلى أن النبيَّ (ﷺ) نهى كتَبَة الوحي، ولم يَنْه عامَّة الناس.

وخلاصةُ ما تُفضي إليه هذه الآراء ومناقشتُها أن ما كُتب من الحديث لم يُحِطْ به كلِّه، وإنّما كُتب بعضُه، وبقي بعضُه محفوظاً في الصدور، وأنَّ الخلفاء الراشدين لم يَحْرصوا على جمعه حرصَهم على جمع القرآن. ثم انقضى الشطرُ الأوَّلُ من العصر الأموي، والأمرُ على هذه الحال، حتى ألهم الله عمرَ بنَ عبد العزيز أن يأمر بجمعه، قال أحمد أمين[1]:

«لعلّ أولَ من خطا في ذلك خطوةً فعلية عمرُ بن عبد العزيز... كتب إلى أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم: أن انظرْ ما كان من حديث رسول الله (ﷺ) أو سنته، فاكتبْه، فإني خفتُ دُروسَ العلم وذهابَ العلم... وأنه كتبَ إلى أهل الآفاق: انظروا إلى حديث رسول الله (ﷺ)، فاجمعوه... ولم تصلْ إلينا هذه المجموعة... فالخبرُ يروي لنا أن عمرَ أمَرَ، ولم يروِ لنا أن الجمع تمّ. فلعلَّ موت عمر سريعاً عَدَلَ بأبي بكر عن أن ينفذ ما أمر به».

وإذا أقررتَ بأن عمر بن عبد العزيز قد خطا الخطوة الأولى ـ كما ذكر أحمد أمين ـ فأنت لا تستطيع أن تقرَّ بأن هذه الخطوة كانت عملية، إذْ لم يبلغنا شيءٌ ممَّا أمر عمر بجمعه. ومعنى ذلك أن الخطوة بقيتْ نظرية، وأنَّ العمل بها تأخَّر حتى العصر العباسي الأول.

في بداية الخلافة العباسية نجد أمصار العالم العربي الإسلامي تنشطُ لجمع الحديث في وقت واحد، أو في أوقات متقاربة، كأنَّ الله قيَّض للحديث في كلِّ مصر

(1) ضحى الإسلام / 347.

عالماً أو أكثر، دفعه إيمانُه إلى جمع الحديث قبل ضياعه بتوفيقٍ من الله، لا بأمرٍ من الخليفة. ولك أن تخمِّن أن تكون مدنُ الحجاز ـ وهي مهدُ النبوة ـ أسرعَ الأمصار.

ففي المدينة ظهرَ من جامعي الحديث محمدُ بن إسحاق [ت: 151هـ] ومالكُ بن أنس [ت: 179هـ]. وفي مكة نَهَد لجمعه عبدُ الملك بن عبد العزيز بن جريج [ت: 150هـ]. وفي البصرة تنافس في جمعه سعيدُ بن أبي عروبة [ت: 156هـ] والربيعُ بن صبيح [ت: 160هـ] وحمَّادُ بن سلمة [ت: 176هـ]. وفي الكوفة سفيانُ بن سعيد الثوري [ت: 161هـ]. وفي الشام عبدُ الرحمن بن عمرو الأوزاعي [ت: 156هـ]. وفي اليمن معمرُ بن راشد [ت: 153هـ]. وفي خراسان عبد الله بن المبارك [ت: 181هـ]. وفي مصر الليثُ بن سعد [ت: 175هـ].

ولا يُخْطئُ من يزعم أن زعامة الجمع كانت لحفَّاظ الحجاز، وأن محدّثي الأمصار الأخرى كانوا يتعلّمون منهم طريقة الجمع والتصنيف وله على هذا الزعم دليلان: أوّلُهما أن أهل مكة والمدينة كانوا أدرى الناس بالحديث لأنهم ورثتُه وحفظتُه، وثانيهما أنه لم يبلغنا ممّا جمع هؤلاء العلماءُ غيرُ كتاب «الموطّأ» لمحدِّث المدينة الأكبر مالك بن أنس.

ومَنْ يستعرضْ أبوابَ الموطَّأ يجدْها مصنَّفةً على أبواب الفقه، فالكتابُ المطبوع[1] ثلاثةُ مجلَّدات. خُصَّ أولُها ـ وفيه 249 حديثاً ـ بأبواب الصلاة، وتوزَّعت أحاديثُ المجلَّدِ الثاني ـ وعِدتُها 412 حديثاً ـ على أبواب الجنائز والزكاة والصيام والحجّ والأضاحي والطَّلاق. وتضمَّنَتْ أبوابُ المجلد الثالث 346 حديثاً موزَّعة على أحكام الحدود والفرائض والبيوع والربا والسِّيَر. فكان مجموعُ ما اشتمل عليه الموطَّأُ 1007 حديث.

ومن خصائص الموطَّأ اشتمالُه على أقوال الصحابة والتابعين؛ لأنها تشرحُ

(1) وهو مطبوع طبعات عدة والحديث عن الطبعة التي نشرتها الجامعة الإسلامية، تحقيق د. تقي الدين الندوي، الطبعة الثانية سنة / 1998.

الحديثَ أو تكمِّله، وتعين القارئَ على استيعاب الأحكام الشرعية. ولك أن تقدر أن كثيراً من الكتب التي جمعها أهل الحديث، وصنَّفوها سلكت المسلكَ نفسه، لأن أكثر المحدثين ـ ومنهم الأوزاعيُّ والثوريُّ وابنُ سعد ـ كانوا من الفقهاء المحافظين الذين يقدِّمون النقلَ على العقل؛ أي يفضّلون استلهامَ الأحكام من الكتاب والسنة، فأضعفُ الأحاديث عندهم خيرٌ من أقوى المقاييس عند أهل الرأي.

وإذا كان موطَّأُ مالك الرائدَ في تصنيف الأحاديث على أبواب الفقه، فإنه لم يكن الرائدَ في الإسناد؛ لأنه اشتمل على أحاديث لم تُسْند إلى رواتها من الصحابة. ولهذا استدركت هذا النقصَ كتبُ الطبقة التي أعقبت طبقة مالك، فلم تذكر الأسانيد فحسب، بل جعلتها أساس التصنيف. ولهذا أيضاً أُطلق على مصنفات هذه الطبقة اسمُ المسانيد. وطريقتُها ترتيبُ الأحاديث على أسماءِ الصحابة الذين رَوَوْها عن رسول الله (ﷺ)، كأن يُجْعَلَ ما رواه عمر بن الخطاب، أو أبو هريرة باباً مستقلاً، ولو تعددت أغراض الأحاديث المروية عن الصحابي. قال ابن حجر[1] في شرحه على البخاري، وهو يتكلم على هذه الطبقة من رجال الحديث، أو على من سلك منهم هذا المَسْلَك:

«رأى بعضُ الأئمة منهم أن يعزوَ حديثَ النبيِّ (ﷺ) خاصَّة ـ وذلك على رأس المائتين ـ فصنَّف عبيدُ الله بن موسى العبسي الكوفيُّ مسنداً، وصنَّف مُسَدَّد بن مُسَرْهد البصريُّ مسنداً... وصنَّف نعيم بن حماد الخزاعي نزيلُ مصر مسنداً. ثم اقتفى الأئمةُ بعد ذلك أثرهم». وأشهر المسانيد «مسندُ أحمد» صنَّفه الإمام الفقيهُ أحمدُ بن محمد بن حنبل [ت: 241هـ]، وقد طبع في ستة مجلدات.

ولعلّ أهمَّ المراحل في جمع الحديث وتصنيفه هي المرحلةُ التي أبلغَها أوجَها البخاريُّ ومسلمٌ. وزمانُها منتصفُ القرن الثالث؛ أي نهايةُ العصر العباسي الأول. وهي مرحلةُ التحقيق والتدقيق، والجَرْح والتعديل، أو مرحلة التصنيف على أساس الصحة، ولهذا يحسنُ بك إذا أردت توفيتَها حقَّها أن تسمِّيَها (مرحلةَ الصحاح).

(1) ضحى الإسلام / 348.

ولا تستطيع أن تقدر فضل هؤلاء العلماء ما لم تعرف مقدار ما احتملوا من صعاب، ومشقة ما جازوا من فلوات وشعاب في سبيل الوصول إلى جواهر هذا الكنز النبوي، قال أحمد أمين[1]:

«وفي الحقّ أن ثقات المحدثين بذلوا من الجهد في التمحيص ما لا يوصف، ونحوا في ذلك مناحي مختلفة، فاجتهدوا في وضع رواة الحديث من التابعين ومن بعدهم في موازين دقيقة بقدر الإمكان، وشرّحوا كلَّ راو، وعرفوا تاريخه وسيرته، ووضعوا في ذلك قواعد للجرح والتعديل». وخير من يمثل هذه المرحلة محمد بن إسماعيل البخاري [ت: 256هـ] ومسلم بن الحجاج [ت: 261هـ].

ولم يكن نضج الجمع والتصنيف في صحيحي البخاري ومسلم طفرةً لا سابقة لها، وإنما كان تتويجاً لما بذله جيلٌ من رجال الحديث الثقات الأثبات أبرزُهم في العصر العباسي الأول: يحيى بن سعيد القطان [ت: 189هـ] وعبدُ الرحمن بن مهدي [ت: 198هـ]، ومحمد بن سعد صاحب الطبقات [ت: 230هـ] ويحيى بن معين [ت: 233هـ]. وقد عُني هؤلاء العلماء بنقد الرواة لتمييز المدلِّسين من الثقات، فجرَّحوا وصحّحوا، وعلّلوا وعدّلوا، وشقّوا الطريق اللاحب الذي سلكه أصحاب الصحاح الستة.

وفي العصر العباسي الأول بدأ العلماءُ بتمييز الأحاديث بعضِها من بعضها، وتسميتها بأسماء أخذت تثبت بالتداول، ثم عُرفت باسم (مصطلح الحديث).

وعُني العلماءُ في الوقت نفسه بتفسير المفردات الغريبة الواردةِ في الحديث النبويّ، وألَّفوا في هذا الموضوع كُتباً مطوَّلة مفصَّلة. وأشهرُ العلماءِ الذين ألَّفوا في هذا الفرع من علم الحديث: النضرُ بن شميل [ت: 203هـ]، وأبو عليّ محمد بن المستنير المعروف بلقبه قطرب [ت: 206هـ]، وأبو عبيدة معمر بن المثنى [ت: 209هـ]، وعبدُ الملك بن قريب الأصمعي [ت: 216هـ]، وأبو عبيد القاسم بن سلام

(1) السابق / 362.

[ت: 224هـ] وكتابه مطبوع في أربعة مجلدات. وأبو عمرو شمر بن حمدويه الهروي [ت: 255هـ].

ولك أن تضيفَ إلى علوم الحديث التي ظهرت في العصر العباسيِّ الأول علماً آخر، تكلَّم فيه الإمامُ محمد بن إدريس الشافعي [ت: 204هـ]، وهو علمُ الناسخ والمنسوخ. قال د. محمد أديب صالح[1]:

«ومن علوم الحديث الشريف علمُ ناسخ الحديث من منسوخِه. وهو علمٌ صَعْبُ المرتقى، لا ينالُه إلَّا العلماءُ الأثبات. وقد تكلَّم الشافعيُّ عن النسخ عموماً في كتابه (الرسالة) أولِ كتاب صُنِّفَ في أصول الفقه، وكشف عن ماهية التناسخ بين الأحاديث المتعارضة».

وفي خاتمة الحديث عن علم الحديث في العصر العباسيّ الأول يحسنُ بنا أن نشير إلى ما دار بين علمائه وأصحاب العلوم الأخرى من اختلاف، بلغ بعضُه حدَّ الاختصام. وهذا الاختلافُ يتصلُ بعضُه بطريقة الجمع، وبعضُه باستنباط الأحكام وبعضُه بمنهاج التفكير:

ما يتَّصل منه بطريقة الجمع دارتْ رحاه بين المحدّثين والنحويّين، إذْ أمسك فريقٌ من النحاة عن الاحتجاج بالحديث متعلِّلين بأن بعضَ الرواة أجازوا رواية بعضِ الأحاديث بالمعنى. وأبطل أستاذُنا سعيد الأفغانيُّ ـ رحمه الله ـ حجَّتهم بقوله[2]:

«الأصلُ الروايةُ باللفظ، ومعنى تجويز الرواية بالمعنى أنَّ ذلك احتمالٌ عقليٌّ، فحسبُ، لا يقينٌ بالوقوع. وعلى فرض وقوعه فالمغيِّرُ لفظاً بلفظ في معناه عربيٌّ مطبوعٌ يحتجُّ بكلامه في اللغة.. وإن وقع بعد ذلك شكٌّ في بعض الروايات من غلط أو تصحيف فنزرٌ يسيرٌ، لا يقاسُ أبداً إلى أمثاله في الشعر وكلام العرب. فكثيرٌ من الأشعار نفسها رُويتْ بروايات مختلفة».

(1) لمحات في أصول الحديث / 84.
(2) أصول النحو / 51.

وما يتَّصِلُ منه باستنباط الأحكام كان حرباً مُعْلنة، أغار فيها المحدِّثون النقليّون على الفقهاء العقليّين من أهل الرأي، وسلاحُهم في هذه الإغارة ما جمعوا من أحاديث تضمَّنَتْ أحكامَ الشريعة، وحُجتُهم فيما أعلنوا من حرب أنَّ الفقهاء أسرفوا في الاعتماد على الاجتهاد، واستنبطوا الأحكامَ بالقياس، واستنباطُها من الحديث أَوْلى؛ لأن المنقولَ فوق المعقول.

وثالثةُ المعارك وأعنفُها دارتْ بين المحدِّثين وعلماءِ الكلام؛ لأنَّ المحدِّثين كانوا يمثلون الثقافةَ العربية الإسلامية الخالصة، وعلماء الكلام ـ ولاسيّما المعتزلة ـ كانوا أشدَّ الناس تأثُّراً بفلسفة يونان، وأسرَعَهم احتكاماً إلى العقل. وبين منقول المحدِّثين ومعقول المتكلّمين دارتْ حربٌ سجال، شارك فيها الخلفاءُ، إذْ ظاهر المأمونُ والمعتصم والواثقُ علماءَ الكلام حيناً من الدهر، فظهروا. ثم دالتْ دولةُ الاعتزال، وأصبح المحدِّثون على عدوّهم ظاهرين.

4 ـ الفقه والتشريع

قال ابنُ منظور: «الفِقهُ: العلمُ بالشيء والفهمُ له، وغلب على علم الدين لسيادته وشرفه وفضله على سائر أنواع العلم... قال ابنُ الأثير: واشتقاقُه من الشقّ والفتح... وقال غيرُه: والفقهُ في الأصل الفهم... قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ [التوبة: 9/ 122]، أي ليكونوا علماء به، ودعا النبيُّ (ﷺ) لابن عباس، فقال: اللهم علِّمه الدينَ، وفقِّهه في التأويل».

والتشريعُ مصدر شرَّع. قال ابن منظور: «الشرعةُ والشريعة في كلام العرب: موردُ الشاربة التي يشرعها الناسُ، فيشربون منها ويستقون. والشرعةُ: الدينُ في قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهاجاً﴾ [المائدة: 5/ 48]... وقال الفرَّاء في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْناكَ عَلَى شَرِيعَةٍ﴾ [الجاثية: 45/ 18] على دين وملَّة ومنهاج».

هذا في اللغة. أمَّا لفظُ الشريعة عند الفقهاء فقد أُطلق على الأحكام التي سنَّها الله لعباده. وعلَّلوا إطلاق الشريعة على الأحكام بقولهم: سُميت هذه الأحكامُ

شريعةً؛ لأنها مستقيمةٌ بحكمة الوضع، لا ينحرف نظامُها، ولا تلتوي عن مقاصدها، كالجادَّة المستقيمة. ولك أن تُضيفَ تعليلاً آخر فتقول: سُمّيت الأحكامُ شريعةً؛ لأنها موردٌ، يرِدُه الناس ليستقوا منه أحكامَ الحلال والحرام.

ممَّا سبق تستطيعُ أن تستنبطَ أن التشريعَ سَنُّ القواعدِ والنُّظم، ولمَّا كان التشريعُ محصوراً زمنَ النبيّ (ﷺ) في الكتاب والسنة فإن حصره يعني أنه اكتمل قبلَ أن يفارق النبيُّ الدنيا لقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً﴾ [المائدة: 5/ 3]. ويعني أيضاً أن مصدر التشريع وحي الله المُنْزَل، وكلامُ النبيِّ المُرْسَل، فبهما ومنهما وُضعت القواعد، وشرعت الأحكام، وقُيّد المطلق، وعُلّلت التشريعات، وما وقع فيه خلاف بين المسلمين فمردُّه إلى الله والرسول لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: 4/ 59].

قد يقال: إنَّ ردَّ المتنازَع فيه إلى الله والرسول كان مُمكناً في حياة النبي (ﷺ)، فكيف يَرُدُّ الناسُ ما يتنازعون فيه إليه بعد وفاته؟

لم تمتْ سنةُ النبي بموته، بل بقيت حيَّةً في نفوس الصحابة، ومن الصحابة انتقلتْ إلى التابعين، وعلى هؤلاء وأولئك أن يُفتوا فيما يَرِدُهم من أمور الحياة الدنيا، وفتاواهم ليست تشريعاً جديداً، وإنما هي تفريعٌ على التشريع. ويعجبُنا ههنا قول محمد علي السايس في إجابته عن السؤال السابق بقوله(1):

«الردُّ إلى الرسول: هو الرجوعُ إليه في حياته، وإلى سنته بعد مماته... فما كان بعد وفاته ممَّا يثبتُ باجتهاد الصحابة والتابعين فليس تشريعاً على الحقيقة، وإنما هو توسُّعٌ في تبسيطِ القواعد الكلية، وتطبيقها على الحوادث الجزئية المتجدّدة، واستنباطٌ للأحكام من النصوص بفهمها والقياس عليها فيما لم يرد نصٌّ فيه. فليس للتشريع إذن مصدرٌ سوى الكتاب والسنة مهما طال الزمن. وينبني على هذا

(1) تاريخ الفقه الإسلاميّ / 18.

أن (تاريخ التشريع الإسلامي) لا يُطلَق إلَّا على ما وُضع في عهد النبي (ﷺ)، ولا يشملُ ما تبيَّنَ بعدُ من الأحكام الجزئية التي كشفتها عقول المجتهدين».

نفهمُ من كلام د. السايس أن التشريعَ اكتمل نهايةَ العهد النَّبوي، وأن الراشدين فرَّعوا ولم يشرِّعوا، وحَكَموا بما تعلَّموا من رسول الله (ﷺ)؛ لأنَّهم ورثةُ الكتاب والسنة، وهم أدرى الناس بأحكامهما.

فلمَّا اتَّسعت الفتوحُ، وفي أجنادها كثيرٌ من الصحابة، انتقل عددٌ من الصحابة المتفقِّهين في الدين من الحجاز إلى العراق، واستقرُّوا هناك، وأبرزُهم عليُّ بن أبي طالب، وعبدُ الله بن مسعود، وعمَّار بن ياسر، وأبو موسى الأشعري. فاحتضنتهم الكوفة، وبفقههم تحوَّلت إلى مركز من مراكز الإشعاع الفكري والفقهي، أخذ يزدهر في العصر الأموي، على بعده عن حاضرة الدولة دمشق. أمَّا الكثرة الكاثرة من الصحابة فقد عادت إلى الحجاز بعد أن هدأت حركة الفتوح.

وهكذا انتهى العصر الأموي، وفي العراق وَرَثَةُ التابعين الذين أخذوا الفقه عن الصحابة، وفي الحجاز أضعافُ هؤلاء من الفقهاء. ولم يقتصر الفرقُ بين العراق والحجاز على عدد الصحابة، وإنما كان الفرق يتجلَّى في طبيعة الفقه. فالحجازيّون ظلُّوا أقربَ إلى البداوة، وبقيتْ قضاياهم شبيهةً بالقضايا التي جابهت الراشدين، فلم تتغيَّر طبيعةُ الفقه، وظلَّ فقهاءُ الحجاز يحكمون بالفقه الموروث. وهذا التيَّارُ الفقهي أساسُه أحاديثُ رسول الله (ﷺ) وأقوال الصحابة، ولا تُخطئ إذا سميته تيار الحديث.

أما فقهاءُ العراق فقد احتكّوا أواخرَ العصر الأموي وبدايةَ العصر العباسي بحضارةٍ معقَّدة، وعايشوا أخلاطاً من شعوبٍ شتَّى، فنجم عن تعقُّد الحضارة، وتعدُّدِ الأجناس والثقافات مشكلاتٌ جديدةٌ، حملتْ فقهاءَ العراق على الاجتهاد، فإذا هم يشقُّون الطريقَ لتيّار فقهيٍّ جديد، تستطيعُ أن تُسمِّيه تيَّارَ الرأي أو تيَّارَ القياس. لأن أربابه كانوا يُحكِّمون آراءهم فيما لا يجدون فيه نصّاً، أو يقيسون ما جدَّ من المسائل

على ما قدم منها، ليستنبطوا الأحكام بالعقل، وتزعَّم هذا التيَّارَ في بداية العصر العباسي أبو حنيفة النعمان بن ثابت [ت: 150هـ].

وتوخِّياً للدقَّة يحسنُ بنا ألَّا نقيم حدوداً فاصلة بين التيارين؛ فأهلُ الرأي لا يستطيعون أن يصنعوا فقهاً بلا حديث، وأهل الحديث لا يجدون كلَّ شيء في النصوص. ولهذا لم يكن بدٌّ من وجود تواصل بين الفريقين، والفصلُ بينهما جزئيٌّ لا كلّيٌّ. وبعبارة أوجز نقول: الفريقان كانا يستندان إلى الكتاب والسنة، لكن أهلَ القياس كانوا أجرأ في الفتوى وأشجع، وأهل الحديث كانوا أحرصَ وأورع، وكلُّ فريق كان في القطر الذي أفتى فيه من نديده أنفع.

وأدلُّ ما يدلك على أن الخلاف نسبيٌّ لا كليٌّ اختلافُ التيارين في تمييز الحُسْن من القُبْح، والخير من الشرّ. فالحَسَن عند أهل الحديث ما حَسَّنه الشرعُ، وعند أهل الرأي هو أيضاً كذلك، لكنهم لا يُغلقون الباب، بل يضيفون إلى ما حسَّنه الشرعُ ما حسَّنه العقلُ؛ لأن العقل قادرٌ على تمييز الحُسْن من القُبْح فيما لم يردْ فيه نصٌّ. يقولون ـ والقول منقول عن ضحى الإسلام[1] ـ:

«إن الإنسان لو لم تبلُغْه دعوةٌ فلا عذرَ له في الجهل بخالقه لدلالة العقل عليه. وهو ملزمٌ بفعل الحسنات، وترك السيئات، لأن العقل يُرْشد إلى ذلك».

واستناداً إلى هذا الأصل وسَّع أهلُ الرأي دائرةَ الاحتكام إلى العقل، وضيَّقها أهل الحديث. فذهبت الحنفيةُ بأوسع الدوائر، والظاهريةُ بأضيقها، وبعد الحنفية جاءت الشافعية، ثم المالكية، ثم الحنابلة؛ أي كان الحنابلة أشدَّ المذاهب الأربعة تمسُّكاً بالحديث، ولا يبزُّهم في التشدُّد بالنصّ إلَّا أتباعُ داوود بن علي الظاهريّ [ت: 270هـ]. ولُقِّب بالظاهري[2] «لأخذه بظاهر الكتاب والسنة، وإعراضِه عن التأويل والرأي والقياس».

(1) / 378.
(2) الأعلام / ترجمته.

وأهـمُّ الأصـول العقلية التي أخـذ بها فقهاء المذهب الحنفي أصـلان: الاستحسانُ، والمصالح المرسلة. عرف أبو البقاء الكفوي الأول، فقال: «الاستحسانُ لغة عدُّ الشيء، واعتقادُه حسناً» وفي اصطلاح الفقهاء: «هو ترك القياس، والأخذُ بما هو أرفق للناس».

والمصالحُ المرسلةُ قريبةٌ من الاستحسان، وجوهرُها الحكمُ بما فيه تحقيقٌ لمصالح المسلمين حكماً لا يخالفُ نصّاً[1]. «فإذا عرضت مسألةٌ من المسائل لم يردْ فيها نصٌّ نظرنا فيما يترتَّب على الأمر من المصالح والمضارِّ. وقدَّرنا ذلك كلَّه، وأصدرنا حُكمنا بحلّه أو بحرمته، أي وزن ما يعرضُ من المسائل بميزان المصلحة العامَّة.. وهو ضربٌ من الرأي، أو مراعاة العدالة، ويدعو إلى نوع من الحرية في التشريع».

ونجم عن أخذ المذهب الحنفي بهذين الأصلين أمورٌ تدلُّ على حرية التفكير، وسعة الأفق، وملاءمة الفقه للتطوُّر الحضاري الذي حدث في العصر العباسيّ بعدما تعقَّدت الحياة، واختلطت الثقافات والشعوب.

من هذه الأمور المحاوراتُ التي كانت تجري بين أبي حنيفة وتلاميذه فيما يعرض لهم من مشكلات، لا يجدون فيها نصّاً، ثم المحاوراتُ بينهم وبين فقهاءِ المذاهب الأخرى لئلا يُضيِّقوا على أنفسهم أُفق التفكير.

ومنها كتابةُ الفتاوى التي يُدلي بها شيوخُ هذا المذهب، لحفظها، ولاتخاذها مرجعاً يستضيءُ به فقهاء المذهب من الأجيال اللاحقة. وظاهرةُ الكتابة هذه لم تكن قاصرةً على المذهب الحنفي، بل كانت شائعةً لدى أكثر الفقهاء على اختلاف مذاهبهم، لكنّ الأحناف كانوا أحرصَ عليها من سواهم، قال أحمد أمين[2]، وهو يتحدث عن خصائص الفقه في العصر العباسي الأول:

(1) ضحى الإسلام / 379.
(2) السابق / 388.

«من ميزات العصر العباسي (التدوينُ) فقد ظهرت حركة التدوين في هذا العصر في كل الفروع، ومنها الفقه. نعم كان في العصر الأموي نواة التدوين، ولكنها نمت واتسعت في العصر العباسي. وكانت كل مدرسة تتبع منحاها:

فقد كان فقهاء المدينة يجمعون فتاوى عبد الله بن عمر، وعائشة، وابن عباس، ومن جاء بعدهم من كبار التابعين في المدينة، وينظرون فيها، ويستنبطون منها، ويفرّعون عليها. كما كان العراقيون يجمعون فتاوى عبد الله بن مسعود، وقضايا عليّ وفتاواه، وقضايا شريح وغيره، ثم يستخرجون منها ويستنبطون.

وكان من أظهر علماء العراق إبراهيم النخعي، وحماد بن أبي سليمان شيخ أبي حنيفة. وقد رووا أن إبراهيم النخعي جمع فتاوى الشيوخ، وآراءهم، ومبادئهم القانونية في كتاب، وأن حمّاداً كان له مجموعة منها، وقد وصل إلينا كتاب (الآثار) لمحمد بن الحسن، جمع فيه آثار هؤلاء العلماء، وآراءهم. ومن أقدم ما وصل إلينا في الفقه العراقي كتاب (الخراج) لأبي يوسف».

ومن يستعرضْ ما سبق حركةَ التدوين وما رافقها من نشاط فكري فقهي يجدْ أن العصر العباسيَّ الأول تميّز من العصر الذي سبقه بحرية لا حدودَ لها، ولا قيودَ عليها، وأن فتاوى العلماء فيه لم تصطبغْ بالصبغة المحافظة التي اتَّسمت بها فتاوى أهل الحديث، وأن هذه الحريةَ فتحتْ باب الاجتهاد على مصراعيه، فشارك فيه كلُّ عالم استكمل الشروط التي تُتيح له أن يدليَ برأيه غيرَ مقيَّد بقيدٍ سوى قيدِ المعرفة، ودقة النظر، وما يقتضيه الاجتهاد.

ويجد كذلك أن الفتاوى في المسائل المعروضة كانت تختلفُ من عالم إلى آخر، ومن مصر إلى آخر، حتى إن العالم الواحد كان يراعي اختلافَ الأوضاع الاجتماعية في الأمصار الإسلامية، فربَّما تشدَّد في الحجاز، وتسامح في العراق، وهو مطمئن إلى ما يُفتي فيه؛ لأنه يحتكمُ إلى الاستحسان والمصالح المرسلة. وممَّا أعانه على هذه المرونة أن الدولة منحته الحرية، إذْ لم تفرض على القضاء والقضاة

أدنى رقابة أو توجيه، وبعبارة حديثة تستطيعُ أن تقول: إن علماء الفقه كانوا يظفرون بما نسمِّيه اليوم استقلال السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية، واستقلال القضاء عن الدولة.

ويلاحظ أيضاً أن المذاهب الأربعة: الحنفي، والشافعيّ، والمالكيّ، والحنبليّ لم تكن قد تحدَّدت معالمها، ولم تكن قد استأثرت بالفتيا، بل كان أربابُ هذه المذاهب يعايشون طبقةً من العلماء المتضلِّعين من الشريعة والفقه أصولاً وفروعاً. وحول كلِّ عالم منهم تلامذةٌ يأخذونَ عنه، ويتهدَّوْن بآرائه، فيما يُفتون، فلا يتعصَّبُ عالم على عالم، بل يتبادلون الآراء، ويتجادلون في سبيل الوصول إلى الحقّ، ولكلّ عالم منهم طريقتُه في التفكير، ومكانتُه بين الناس. قال أحمد أمين[1]:

«لم يكن الأمرُ قاصراً على المذاهب الأربعة: الحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي. بل كانت في ذلك العصر مذاهبُ كثيرة غير هذه، لم يقلَّ بعضُها في القيمة والقوة عنها. فكان مذهبُ الحسن البصريّ، ومذهب الأوزاعي، ومذهب سفيان الثوري، ومذهب الليث بن سعد، ومذهب سفيان بن عيينة، ومذهب أبي حنيفة، ومذهبُ مالك، ومذهب الشافعي، ثم من بعدهم مذهب إسحاق بن راهويه، ومذهب أبي ثور، ومذهب أحمد بن حنبل، ومذهب داوود الظاهريّ. وكان لكل مذهب من هذه المذاهب آراء وطرق في الاجتهاد، ولكلٍّ أتباعٌ متفرِّقون في الأمصار.. ومن العلماء من كان لا يتقيَّد بشيء من هذه المذاهب، بل يجتهدُ لنفسه، فإن صحَّ عنده حديث عمل به، وإن وجد قولين تخيَّرَ لنفسه».

وزبدةُ الرأي في فقه العصر العباسيّ الأول أنه كان أصخبَ المراحل وأخصبَها في تاريخ الفقه الإسلامي وأن خصبه نجمَ عن صخبه؛ لأن علماءَه كانوا يتمتَّعون بحرية الاجتهاد. فلمَّا انتصف القرن الرابع أخذ بابُ الاجتهاد يُغلق على المذاهب الأربعة، فطغى الفتورُ على الصَّخب، والجدبُ على الخَصْب.

(1) ضحى الإسلام / 389.

5 ـ علم الكلام[1]

عرَّف ابن خلدون علم الكلام، فقال[2]: «هو علم يتضمَّنُ الحِجاجَ عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، وبالردِّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السَّلف وأهل السنة. وسرُّ هذه العقائد الإيمانية هو التوحيدُ».

من هذا التعريف نفهم أن غرض هذا العلم هو الدفاع عن الإيمان الخالص، وهو ما سمي عند المتأخرين من أهل السنة «علم التوحيد» وسلاحُهم في دفاعهم العقلُ والمنطق، لا آياتُ القرآن، ولا نصوصُ الحديث؛ لأن الأباطيل والأضاليل التي تعرَّض لها الإيمان أو يمكن أن يتعرَّض لها عقلية لا نقلية. والغرضُ من إثارتها أن يشوبَ أهل الأهواء اليقينَ بالشبهات، فلا تصحُّ مجادلتُهم إلَّا بمثل الحجج العقلية التي يتذرَّعون بها. أفمعنى ذلك أن علم الكلام نشأ نشأةً إسلامية خالصة؟ أم أن العوامل التي أنجبته كانت مزيجاً من إيمان أصيل، وفكر دخيل؟

الحقُّ الذي لا شكَّ فيه أن علم الكلام نجم عن مجموعتين من العوامل: مجموعةٍ إسلامية خالصة، ومجموعة فكرية طارئة. والإسلاميةُ كانت أسبقَ ظهوراً، وأعمقَ تأثيراً لاتصالها بأوضاع الأمَّة الاجتماعية، وتطوُّرها السياسي ومعتقدها الديني.

أمَّا الأوضاعُ الاجتماعية فخلاصتُها أن الدول عامَّة لا الدولة العربية خاصَّة تبدأُ محاربة، وتنتهي مفكِّرة. والعربُ بعد أن هدأت حركةُ الفتوح، تحوَّلت قدرتهم النفسية من سواعدهم إلى عقولهم، فأخذوا يفكّرون في الدين تفكيراً فلسفيّاً بعدما تقبَّلوه تقبُّلاً إيمانيّاً، وراح كثير من العلماء يحلّلون ويعلّلون ليرفدوا الإيمان الفطريّ بأدلة عقلية، ويرفعوا بنيان العقيدة على أسس راسخة، والأدلّةُ العقلية جوهرُ علم الكلام.

(1) ضحى الإسلام / 519 وما بعد.
(2) المقدمة / 458.

وأمَّـا التطور السياسي فمحوره نظامُ الحكم، والاختلافُ في الخلافة، والاختلافُ امتزج فيه الدين بالدنيا واستلهمت الأحـزابُ السياسية مبادئها من الكتاب والسنة، وبعضُ هذه المبادئ مزج السياسة بالعقيدة. فالخوارج دعوا إلى أن يكون الحكم شورى، ودعوتهم سياسية، لكنهم كفّروا عليّاً لأنه قبل التحكيم، والتكفيرُ دين. وأهلُ البيت حصروا الخلافة في علي وبنيه والخلافة سياسة، لكنهم أنكروا على الراشدين حكمهم، وعلى الأمويين خلافتهم، واتهموهم بمخالفة الوصية لعلي بالحكم، ومن خالف وصية النبي، فقد اجترح الدين، فالسياسة مازجت الدين.

ومَـنْ يتعقَّب المحاورات التي كانت تـدور بين زعماء الأحـزاب يجدْها مرتبطةً بالعقيدة، فبدلاً من أن يتحاوروا في المصالح العامة راحوا يتحاورون في أمور الآخرة، فالخوارجُ خلّدوا مرتكب الكبيرة في النار، والمرجئة تركوا أمره لله، والمعتزلة وضعوه في منزلة بين المنزلتين، وهذه المحاورات لم تكن نظرية فحسب، بل كانت تتجلّى في سلوك سياسي، فإذا كفّر الخوارج مرتكب الكبيرة ترجموا التكفير بمحاربة الحكّام، وإذا أرجأ المرجئة أمره لله، سالموا من يخالفهم، وعلى هذا النحو كانت السياسة تلابس العقيدة، أي تستدعي الحوار في علم الكلام.

وربَّما كان المُعْتَقَدُ الدينيُّ أهمَّ العوامل الإسلامية، وفحواهُ أن الإسلام وحَّد الله توحيداً نزَّهه عن الصاحبة والولد، فكان على علمائه أن يجادلوا أهل الكتاب فيما يؤمنون به من تثليث، ومن انطواء المسيح على طبيعة بشرية وأخرى إلهية، وأن يلتزموا في مجادلتهم ما ألزمهم الله من محاورة عقلية هادئة، تبرهن على وحدة الأديان السماوية، إذْ قال جلَّ ذكره: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [العنكبوت: 29/ 46]. والجدال في الألوهية أهم المسائل التي ناقشها علم الكلام.

والمجموعة الثانية من العوامل خالطت المجموعةَ الأولى، ورفدتها بعناصر

خارجية، نجمت عن بقايا العقائد التي حملها المؤمنون بالإسلام من أتباع الديانات القديمة. فهؤلاء المسلمون من أهل الكتاب والصابئة والمجوس كانت لهم أديان تقارب الإسلام في أشياء، وتخالفه في أخرى، فكانوا عن قصد أو غير قصد يستثيرون ما ورثوا، ويجادلون علماء المسلمين جدالاً عقليّاً خالصاً. فيأتي جدالُهم بأقوال ومفاهيم لا عهد للإسلام بها، لكنها تحمل علماء المسلمين على مناقشتها لدحضها، فتضاف مناقشتهم إلى علم الكلام، فتضخمه.

وممّا ساعد على تضخُّم هذا العلم في العصر العباسي عامّة، وفي عصر المأمون خاصّة أن الدولة ضمنت حرية الجدال، فتحوَّلت بغداد إلى ميدان واسع تتلاقى فيه الأديان، ويحتدم فيه الجدال، ويبرزُ المعتزلة البارعون في الحوار للدفاع عن الإسلام بأسلحة عقلية، تقنع أصحاب الملل الأخرى. وأهمُّ هذه الأسلحة فلسفةُ اليونان.

وأبرز العلماء الذين برزوا للدفاع عن العقيدة الإسلامية زعيمان من زعماء المعتزلة أولهما إبراهيم بن سيار النظام [ت: 231هـ] قال الزركلي في ترجمته: «تبحَّر في علوم الفلسفة، واطَّلع على أكثر ما كتبه رجالها من طبيعيين وإلهيين» وتبحُّرُه في الفلسفة أنطقه بأقوال لا تخلو من ضلال.

وثانيهما محمدُ بنُ الهذيل العلاَّف [ت: 235هـ]. وصفه المأمونُ فقال[1]: «أطلَّ أبو الهذيل على الكلام كإطلال الغمام على الأنام... كان حَسَنَ الجدل، قويَّ الحجة، سريعَ الخاطر». وذهب أحمد أمين إلى أن النظام والعلاف لم يكتفيا بقراءة الفلسفة اليونانية، بل درسا «اللاهوت اليوناني، وانتفعا به» ثم قال[2]:

«من قال: إن علم الكلام علمٌ إسلاميٌّ بحتٌ لم يتأثر أيَّ تأثر بفلسفة اليونان وسائر الأديان فقد أخطأ... ومن قال: إنه وليدُ الفلسفة اليونانية وحدها فقد أخطأ

(1) الأعلام / ترجمة محمد بن الهذيل.
(2) ضحى الإسلام / 523.

كذلك، لأن الإسلامَ أساسُه، وهو محوره الذي يدور عليه، وكان استشهادهم بآيات القرآن والتعويل عليها فوق استشهادهم بالفلسفة اليونانية والتعويل عليها. والحقُّ أنه مزيجٌ منهما وشخصية المسلمين فيه أقوى من شخصيّتهم في دراسة الفلسفة».

ويُخيَّل إلينا أن الجدال الذي احتدمَ بين الفقهاء كان أبعدَ أثراً في علم الكلام من العوامل الخارجية، وأن لأهل الرأي ـ ولاسيِّما الحنفيين ـ حظّاً وافراً في صنع هذا العلم، لكنهم لم يسمّوه علم الكلام، وإنما سمَّوْه الفقه في الدين وسمَّاه أبو حنيفة (الفقه الأكبر)، وهو يعني به مباحث العقيدة.

ولا يغلو من يزعم أن بذور الكلام وجذوره ألصق بالثقافة الإسلامية وأعمق من أن يُنمى إلى فلسفة يونان، لكن هذه البذور والجذور ليست عربية خالصة. فما أثاره الخوارج من تكفير الحكميْن في صفين، وما احتجوا به من الخروج على عليّ جذر من هذه الجذور. ثم امتدَّت جذور أخرى وطالت ممَّا تحاورت به الفرق الإسلامية وأهل البدع، ومنهم غيْلانُ بن مسلم الدمشقي [ت: 105هـ] وجَهْمُ بن صفوان [ت: 128هـ] وواصل بن عطاء [ت: 131هـ] وعمرو بن عبيد [ت: 144هـ]. ومحاوراتُ هؤلاء شابها شوْب من ثقافات دخيلة، لكنها تناولت كثيراً من المسائل التي حفل بها علم الكلام، وسبقت ترجمة الفلسفة اليونانية بقرن كامل.

تذكر كتب التاريخ والتراجم أنَّ رائد الفلاسفة من العرب هو يعقوبُ بن إسحاق الكنديّ [ت: 260هـ]، وأنه[1] «فيلسوفُ العرب والإسلام في عصره... اشتهر بالطبِّ والفلسفة والموسيقى والهندسة والفلك. وألَّف وترجم وشرح كتباً كثيرة... وأصاب عند المأمون والمعتصم منزلةً عظيمةً وإكراماً. قال ابن جلجل: ولم يكن في الإسلام غيرُه احتذى في تواليفه حَذْوَ أرسطا طاليس».

قد تقول: إذا كان الخوارجُ أواخرَ العهد الراشد قد ناقشوا الإيمانَ والكفر، وغيرهما من مسائل العقيدة. وإذا كان أبو حنيفة قد خاض في هذه الأفكار، وزاد

(1) الأعلام / ترجمته.

عليها، وسمَّاها الفقه الأكبرَ. فلماذا لا ننسبُ علم الكلام إلى الأحزاب السياسية ومذاهب الفقه، ونلحّ على نسبته إلى المتكلّمين؟

الردُّ على ما سألت: أن الفكرة الواحدة قد يتناولُها السياسيُّ والفقيه والمتكلِّم والفيلسوف، فتتَّخذ عند كلِّ واحد منهم صورةً خاصَّة، وخصوصيتُها تنجم عن منهاج التناول لا عن طبيعة الموضوع. وقد نبَّه ابن جني على الفرق بين مناهج التحليل والتعليل عند النحاة والفقهاء والمتكلِّمين، فجعل عِلَل النحاة والمتكلِّمين عقلية حِسيَّة وعِلل الفقهاء إلهية غيبية، إذْ قال[1]:

«اعلمْ أن النحويين ـ وأعني بذلك حُذَّاقَهم المتقنين، لا ألفافَهم المستضعفين ـ أقربُ إلى عِلل المتكلِّمين. وذلك أنهم إنما يُحيلون على الحسّ، ويحتجُّون فيه بثقل الحال أو خِفَّتها على النفس. وليس كذلك حديثُ علل الفقه. وذلك أنها إنما هي أعلامٌ وأمارات لوقوع الأحكام. ووجوهُ الحكمة فيها خفيّة عنَّا».

فنحن إذن أمامَ بضعة مناهج، ولكلّ منهج طريقتُه في مناقشة العقيدة وما يتصل بها من غيبيَّات:

أوَّلها منهجُ الفرق السياسية والدينية: وجوهره مناقشةُ العقيدة بالكتاب والسنة والاحتجاجُ بهما على الآراء.

وثانيها منهج الفقهاء: وهو شبيهٌ بالأول غير أنه أعمقُ منه وأقدرُ على استنباط الأفكار، وتأييدها بأدلة قطعيّة أو ظنّيّة. لكنه يفضِّلُ الإعراضَ عن الغوص في مسائل الغيب، ويُؤْثِر أن يتلقَّاها بالتصديق، بلا نقاش؛ لأن الغوص عليها يُغْرِقُ العالِمَ في جدالٍ عميق عقيم، ويُبْعده عن الإيمان المستسلم السليم. وممَّا قال أحمد أمين[2] في تحليل هذا المنهج:

«القرآنُ اعتمد في الدعوة على أساس فطريّ، فيكاد يكون كلُّ إنسان مفطوراً

(1) الخصائص 1/ 84.

(2) ضحى الإسلام / 525.

على الاعتقاد بوجود إله خَلَق العالم، ودبَّره. ويكاد الناس بفطرتهم يُجمعون على ذلك مهما اختلفت أسماءُ الله عندهم، واختلفت صفاته، يستوي في ذلك الممعنُ في البداوة والمغرقُ في الحضارة... والقرآن اعتمد على هذه الفطرة، وخاطب الناس بما يُحيي هذه العاطفة، وينمّيها ويقوّيها، ويُصلح ما اعتورها من فساد الإشراك».

وقال أيضاً[1]:

«إن القرآن لا يؤلِّف برهانه تأليفَ المنطقي من مقدِّمة صُغرى وكبرى ونتيجة، ولا يتعرَّضُ لألفاظ الفلسفة من جوهر وعرض ونحوهما... إنَّ ما يتعلقُ بالله وصفاته شيءٌ وراء العقل، لا يُمكن أن يصلَ إليه الإنسان إلَّا بأن يقيس الله على نفسه، وذلك خطأ كبيرٌ. فالأَوْلى أن نقف على ما ورد في النصّ من غير سؤال بـ (كيف) و(أين). وقد استمرَّتْ هذه المدرسة إلى العصر العباسي، وبعده، فكان زعيمها في عهد العباسيين أحمد بن حنبل» [ت: 241].

وثالث المناهج منهجُ المتكلّمين: وأهمُّ ما يميزه الإيمانُ أولاً والبرهانُ ثانياً. لقد آمن المتكلمون بالله، وصدّقوا ما ورد في الكتاب والسنة من آيات العقيدة وأحاديثها، لكنهم أحبُّوا أن يشفعوا الإيمانَ بالبرهان، والتصديقَ بالتحقيق، وأن يُديروا في العقل ما يتخلَّج في القلب. غير أن هذا المنهجَ لم يبرأ من تعريض الإيمان للشكّ.

وأخطرُ من ذلك أنهم تناولوا المتشابهات أي الآيات المنطوية على صفاتِ الله، ولاسيّما ما يوهمُ تجسيمه، وأن له جوارحَ كجوارح البشر، وعرشاً كعروش الملوك، والآيات الدالَّة على الجبر والاختيار. وهذا التناول أوقعهم، وأوقع من أصغى إليهم في حيرة مؤرِّقة.

كانوا إذا ذهبوا مذهبَ الجبر يؤوِّلون الآيات والأحاديث الدالَّةَ على حرية الاختيار تأويلاً متعسفاً، يُلحقها بمذهبهم. وكانوا إذا ذهبوا مذهبَ الاختيار يؤوِّلون

(1) السابق / 528.

النصوص التي تقيِّد حرية الإنسان، لكي تنقاد إلى مذهبهم، حتى أصبح التأويلُ وما يصحبه من تعليل أهمَّ السمات التي يَتَّسم بها منهج المتكلمين، فتناقضتْ براهينهم، وتعارضتْ عللهم، وحار عامّةُ المسلمين فيما يأخذون وفيما ينبذون من أقوال المتكلمين.

قد تقول: أيعني ذلك أن منهج المتكلِّمين في التفكير منهج فلسفي؟

فيقال لك: للفلاسفة منهجٌ رابع، يخالف ثلاثةَ المناهج السابقة. وأهمُّ ما يتسم به أنه منهج عقليٌّ خالص. فهم يزعمون أنهم يتجرَّدون من الأفكار الموروثة تجرُّداً تامّاً، ويُقبلون على دراسة ما يدرسون بأذهان خالية، ويأخذون على علماء الكلام أنهم آمنوا قبل أن يفكّروا، ثم أعملوا فكرهم ليبرهنوا على صحة ما آمنوا به، وندبوا أنفسهم للدفاع عن عقيدة راسخة، ولم يتجرَّدوا للوصول إلى الحقيقة.

ونحن نقول: أصحيحٌ ما ادَّعاه الفلاسفةُ من التجرُّد المطلق للحقّ؟ وهل كان أساتذتُهم من فلاسفة اليونان قد تجرَّدوا للحقائق حينما درسوا العقائد؟ وإذا كانوا قد تجرَّدوا فلماذا حكموا على سقراط بالموت حينما سفَّه الوثنية، وقادته فلسفته إلى التوحيد؟

نخلصُ مما عرضنا إلى أن تجرُّد المنهج الفلسفي للحقيقة أمرٌ نسبيّ، وأن كلَّ فيلسوف لا يستطيعُ أن يفكّر إلَّا وَفْقَ ما تأثَّر به، وأن فلاسفة الإسلام لا يمكنُ أَلَّا يتأثروا بعقيدة التوحيد، كما تأثَّر فلاسفة اليونان بالوثنية، وفلاسفة المسيحية بالتثليث. ولهذا لم يجد الفقهاءُ والمتكلون بدّاً من الحَذَر والردِّ لاعتقادهم أن بين الفلاسفة مَنْ كانوا يعملون على بلبلة العقيدة، ومَنْ كانوا يَدْعُون إلى عقائد تخالفُ عقيدة الإسلام، وتختفي طيَّ المنهج الفلسفيَّ الذي نقلوه عن اليونان، أو عن ورثة الفلسفة اليونانية.

وإذا كنا قد بدأنا الكلام على علم الكلام بما عرّفه ابنُ خلدون، فإننا نختمه بفقرة أُخْرى من كلامه، تقارنُ منهجَ الفلاسفة بمنهج المتكلِّمين، وتلخّص ما عالجه

عِلمُ الكلام من أفكار، وما رَمَى إلى تحقيقه من أغراض. قال ابن خلدون[1]:

«نَظَرُ الفيلسوف في الإلهيّات إنّما هو نَظَرٌ في الوجود المطلق، وما يقتضيه لِذاتِه. ونَظَرُ المتكلِّم في الوجود من حيث إنه يدلُّ على المُوجِد. وبالجملةِ فموضوعُ الكلام عند أهله إنما هو العقائدُ الإيمانيةُ بعد فرضها صحيحةً من الشرع، من حيثُ يمكنُ أن يُستَدَلَّ عليها بالأدِّلةِ العقليَّة، فَتُرفع البِدَعُ، وتزول الشكوك».

6 ـ المَغازي والسِّيَر والتاريخ

إذا أرسلت طرفَك في المغازي، فالسِّير، فالتاريخ، وجدتَ نفسَك، وأنت تتنقَّلُ بين هذه العلوم، تدور في ثلاث دوائر، تنداحُ ثانيتُها حولَ أولاها، والثالثةُ حول الثانية، ورأيتَ نفسك تتنقلُ من الأخصّ إلى الخاصّ، ومن الخاصّ إلى العامّ، فكأنَّ ثلاثة العلوم السابقة علمٌ واحد، آخذٌ بالاتّساع.

قال القنوجي[2]: «علمُ المغازي والسِّير أي مغازي رسول الله (ﷺ) جَمَعها محمد بن إسحاق أولاً. ويقال: أوَّلُ من صنَّف فيها عُروة بن الزبير... وموسى بن عقبة بن أبي عياش المتوفَّى سنة إحدى وأربعين ومئة، ومغازيه أصحُّ المغازي... ولكنْ لما كان ثبوتُها بالأحاديث والآثار جعلناها من فروع علم الحديث».

وقال أيضاً[3]: «علم السِّيَر: علم سِير الصحابةِ والتابعين.. أوَّلُ مَنْ صنف فيه الإمامُ المعروف بمحمد بن إسحاق رئيس أهل المغازي المتوفَّى سنة إحدى وخمسين ومئة».

وقال القنوجي كذلك[4]: «التاريخ في اللغة تعريف الوقت مطلقاً. يقال: أرَّخْتُ الكتاب تأريخاً، وورَّخْته توريخاً. وعلمُ التاريخ هو معرفة أحوال الطوائف

(1) المقدمة / 466.
(2) أبجد العلوم، القسم الثاني، الجزء الثاني / 208.
(3) أبجد العلوم، الجزء الثاني، القسم الأول / 391.
(4) السابق / 181.

وبلدانهم ورسومهم وعاداتهم وصنائع أشخاصهم وأنسابهم ووفياتهم.. وموضوعُه أحوالُ الأشخاص الماضية من الأنبياء والأولياء والعلماء والحكماء والملوك والشعراء، وغيرهم. والغرضُ منه الوقوفُ على الأحوال الماضية. وفائدتهُ العبرةُ بتلك الأحوال، والتنصُّحُ بها، وحصول ملكة التجارب بالوقوف على تقلُّبات الزمن».

قد تقول: ما صلةُ هذه العلوم الإنسانية الثلاثة بعلوم الدين حتى تُسْلَكَ فيها؟ ولماذا لم تدرس مع الأدب؟

أجابك عمَّا سألت الأستاذُ محسن العابد، إذْ رأى أن علوم الفقه والحديث والمغازي والسير والتاريخ تضافرت ونجم عن تضافرها تفكيرٌ تشريعيٌّ منظم. وإليك ما قال[1]:

«الحقيقةُ أن التفكير التشريعيَّ المنظم أصبح مع انتشار دولة الإسلام ضرورةً، لا مَفَرَّ منها. ولهذا انكبَّ الرعيلُ الأول من فقهاء الشريعة على العمل المتواصل في هذا السبيل حتى انتهى ما بذلوه من جهد إلى ذلك التراث الضخم من التفكير الفقهيّ الذي يتمثل في المذاهب المعمول بها... وتمخَّض عن التطوُّر التشريعي نتائجُ عديدة هامَّة ظهر تأثيرها في مجال التفكير الإسلاميّ، ونخصُّ بالذكر منها علمَ التاريخ، وعلمَ الحديث، وعلم الفقه.

ونبعتْ أولى تلك النتائج من تضافُر الجهود المشتركة بين الفقهاء والمحدِّثين والمؤرِّخين... وأولُ من أخذ بزمام المبادرة في جمع الروايات التاريخية المتعلِّقة بحياة الرسول (ﷺ) هم الفقهاء والمحدِّثون، وتأسَّس على أيدي هؤلاء علمُ المغازي. ويُعتبر عُرْوةُ بن الزبير [ت: 94هـ] ـ وهو فقيهٌ ومحدِّث ـ المؤسِّسَ الحقيقيَّ لدراسة المغازي، إذْ كان أوَّلَ من ألَّف كتاباً في المغازي. ويمكن أن نعتبرَ

(1) علم الفقه وأثره في تقويم التفكير التاريخي / بحث منشور في كتاب «التراث ودوره في البناء الحضاري المعاصر» منشورات وزارة الثقافة / تونس / 1976/ ص/ 112.

هذا العمل أولَ بادرة مشتركة تجمعت فيها عقلية الفقيه والمحدِّث والمؤرِّخ. ومنهم جميعاً تأسَّست مدرسةُ التاريخ والحديث والفقه في المدينة».

وممَّا يشفع لإلحاق المغازي والسير بالعلوم الدينية أنَّ المحدثين الأوائل كانوا يجمعون الأخبار والأحاديث والنصوص المتصلة بها على غير نظام، فلمّا شرع المحدِّثون يُبَوِّبون خصُّوا المغازي والسير بأبواب مستقلّة، منها: (كتاب المغازي) في صحيح البخاري، و (كتابُ الجهاد والسير) في صحيح مسلم، و (كتاب المغازي) في مسند أحمد. غير أن ارتباط التاريخ عامّةً لا المغازي خاصَّة بالموضوعات والعلوم الدينية أخذ يضعف مع الأيام، حتى أصبحَ التاريخ من العلوم الإنسانية.

ولك أن تسوِّغ إلحاقَ المغازي والسير بالعلوم الدينية استناداً إلى حُجَّة أخرى، وهي أن رواتها ومؤلّفيها صُنّفوا في طبقات كطبقات المحدِّثين. فمن رجال الطبقة الأولى إلى جانب عروة بن الزبير أبانُ بن عثمان بن عفان [ت: 105هـ]، ووهْب بن منبّه [ت: 110هـ]، وشرحبيل بنُ سعد [ت: 123هـ]. ومن أعلام الطبقة الثانية ابنُ شهاب الزهري [ت: 124هـ] وعبدُ الله بن أبي بكر بن حزم [ت: 135هـ]. ومن أعلام الطبقة الثالثة موسى بن عقبة [ت: 141هـ] ومعمرُ بن راشد[ت: 150هـ] وزيادُ البكائي الكوفي [ت: 183هـ] وعن زياد هذا وعن محمد بن إسحاق [ت: 151هـ] أخذ عبدُ الملك بن هشام [ت: 213هـ] صاحبُ السيرة المشهورة كثيراً من الأخبار والأشعار وصنع منها كتابه.

ومن الباحثين من ألحق بالطبقة الثالثة محمد بن عمر بن واقد [ت: 207هـ] وصاحبَ الطبقات الكبرى محمد بن سعد [ت: 230هـ]. ومنهم من سلكهما مع مؤرّخين آخرين في طبقة رابعة، ختم بها سلسلة المؤرخين الذين أرَّخوا المغازي والسير حتى نهاية العصر العباسيّ الأوّل.

ألَّف ابن سعد طبقاته بعدما درس على محمد بن عمر الواقدي صاحب كتاب (المغازي النبوية) وأفاد من علمه، وزاد عليه، وسلك في تأليفه منهجاً، يبزُّ مناهج المتقدمين. وربَّما كان كتابُه أوسعَ ما بلغنا من كتب العصر العباسي الأول وأدقها.

نُشر الكتاب في ثمانية مجلدات، وألحق بها تاسعٌ للفهارس. الأوّلُ والثاني من مجلداته في السيرة النبوية. والستةُ الأخرى تضمُّ أخبار الصحابة والتابعين.

إذا نظرتَ في سير الصحابة والتابعين، كما رواها ابنُ سعد، وجدتها مرتَّبةً وَفْقَ نظامين: مكانيٍّ وزمانيٍّ. أمّا المكانيُّ ففحواه ترتيبُ الرجال وتوزيعُهم على الأمصار، وأشهرُها مكة، والمدينةُ، والبصرة، والكوفة. وأمَّا الزمانيُّ فجوهرُه ترتيبُ الرجال في كلّ مصرٍ وفق وفياتهم وشهرتهم. ولهذا أصبحَ الكتابُ من أشيع الكُتب في موضوعِه لدقة ترتيبه، وسهولةِ القراءة فيه.

ولم تكن المغازي النبويةُ وسير الصحابة والتابعين التراثَ الإسلاميَّ الوحيد الذي يربطُ التاريخَ بالعلوم الدينية، بل كانت الأحداثُ السياسية والعسكرية نفسُها من فتنٍ داخلية، وفتوح خارجية تنطوي على أفكار تشدُّها إلى هذه العلوم.

لقد سجَّل المؤرِّخون أحداثَ الردَّة، وأعمالَ عمر بن الخطاب، وسياسة عمر بن عبد العزيز في إدارة البلاد المفتوحة، ومعاملة أهل الذمة، وجباية الضرائب من جزية وخراج وعشر؛ لأن هذه الأعمال وأمثالَها أصبحت أحكاماً فقهية، لا يستطيعُ الخلفاءُ العباسيّون أن يتجاهلوها، وهم يُديرون دولتهم الواسعة وفق الشريعة الإسلامية.

أضفْ إلى ذلك أن ظهورَ الفرق الدينية حَمَلَ زعماءَها على انتجاع الأحداث التاريخية ليظاهروا ما يرون من آراء، وما يؤمنون به من عقائد، حتى ليخيَّل إليك أن أحداث التاريخ الإسلاميّ لم تُسجَّلْ إلَّا لأنها أصبحت مصدراً فكريّاً، تُسْتلهم منه الحجج والأدلة على صحة المذاهب المتنافسة. أو مرجعاً من مراجع الشريعة يعود إليه الفقيه ليفهم أحكام الشريعة في إطارها التاريخي. قال محمد عبد الغني حسن[1]:

«نرى أكثر علماء التاريخ والمسلمين يرون ضرورة الاشتغال به ـ يعني التاريخ ـ لا كعلم في ذاته، ولا لاكتساب براعة في معرفة القصص والأخبار بل

(1) المدخل إلى التاريخ / 166.

لخدمة الغرض الديني، حتى يكون علم التاريخ مطية لفهم الشريعة والفقه على أكمل وجوههما. فهو من هذه الناحية أداة لخدمة الدين، ووسيلة إليه».

وقد يتراءى لك أن وراءَ العناية برواية التاريخ وتسجيله عصبيَّةً قبلية، فتقول كما قال أحمد أمين[1]:

«إن هذه الفتوح كان يسودُها العصبيةُ القبلية بجانب العصبية الدينية، فكانوا في القتال ينحازون إلى قبائل، كلُّ قبيلة لها مكانُها في القتال، ولها لواؤها تقاتلُ عنه كما تقاتل عن الإسلام... ممَّا يُعدُّ مفخرة للقبيلة كأيّامها في جاهليّتها. وحرَصَتْ كلُّ قبيلة أن تروي وقائعَها، وتتزيَّدَ فيها أحياناً».

ونحن ـ على إقرارنا بأن الكتائب في جيوش الفتوح كانت أحياناً توزَّع توزيعاً قبليّاً ـ ننكرُ أن يكون وراء هذا التوزيع بعثٌ للعصبية القبلية، أو أن يكون الجهادُ في سبيل الله تنافساً فرديّاً أو قبليّاً للظفر بالمفاخر الدنيوية.

إن وراء الكتائب المعبَّأة تعبئةً قبلية أسباباً إدارية ونفسية: أوّلُها أن القيادة العامّة تسلِّم زعماء القبائل قيادة الكتائب، وتحمِّلهم تبعاتها. وثانيها أن توزيع الأجناد في ميدان الجهاد يعادل تسجيلَهم في ديوان الجند. والثالث أن المجاهد يرتاحُ للقتال بين قومه، فلا يهرب إذا ضعف، بل يتقوَّى بصحبة القويِّ لما بينهما من قرابة.

وإذا جاز لنا أن نقسّم المؤرِّخين إلى طبقات كما قسَّمنا المحدِّثين وأصحابَ المغازي والسير قلنا إن الطبقة الأولى من المؤرِّخين التي ظهرت في العصر العباسيّ الأول، وجدنا مؤرِّخي هذه الطبقة يجمعون الأخبار المتعلِّقة بحدث واحد، ويضمُّون بعضَها إلى بعض، ويسجِّلونها في رسالةٍ أو كتيِّب.

من أعلام هذه الطبقة أبو مخنف لوطُ بن يحيى الأزدي [ت: 157هـ]. ذكر له ابن النديم أكثر من ثلاثين كتاباً منها (الرِّدَّة) و(فتوحُ الشام) و(فتوح العراق). ومن

(1) ضحى الإسلام / 498.

أعلامها سيفُ بن عمر الكوفي الأسدي التميمي [ت: 170هـ][1] ذكر ابن النديم من كتبه (الفتوح الكبير) و(الردة) و(الجمل ومسير عائشة وعلي). ولم يبلغنا من كتب هذه الطبقة إلَّا ما نقل الطبري من أخبار الردة والفتوح الأولى.

وثانيةُ الطبقات من المؤرِّخين الذين عاشوا في العصر العباسي الأوّل تضمُّ واحداً من أشهر المؤرِّخين، وهو عليُّ بن محمد المدائني [ت: 225هـ] الذي جمع بين الأدب والتاريخ وعلم الكلام، وألَّف ـ والقولُ لابن النديم ـ (239) كتاباً، بعضُها في أخبار النبي وقريش، وبعضُها في أخبار الخلفاء، وبعضُها في الفتوح، لكن كتبه ضاعت مع ما ضاع من كتب الطبقة الأولى، ولم يبق منها إلَّا قطوفٌ رواها الطبريّ والمسعوديّ وأبو الفرج الأصفهاني وغيرهم من أهل التاريخ والأدب.

ولم يقتصر عملُ المؤرخين في العصر العباسي الأوَّل على تسجيل المغازي والسير وأخبار الفتوح، بل حرصوا على حفظ الأنساب. وربَّما كان حرصهم هذا ردّاً على ما كان يفتريه الشعوبيون عليهم من مثالب، ولهذا راح المؤرخون يجمعون أنساب القبائل ومناقبها. قال أحمد بن فارس[2]: «وللعرب حفظ الأنساب، وما يُعْلَمُ أحد من الأمم عُني بحفظ النسب عنايةَ العرب... وممَّا خصَّ الله جلّ ثناؤه به العرب طهارتُهم ونزاهتُهم عن الأدناس التي استباحها غيرُهم». من أشهر المؤرخين الذين ألفوا في الأنساب بداية العصر العباسي محمد بن السائب الكلبي [ت: 146هـ] وكان مفسّراً مرضيّ التفسير مستنكر الحديث. وابنه هشام الكلبي [ت: 204هـ] أبرعُ منه في أنساب العرب وأخبارهم من كتبه التي بلغتنا (جمهرة الأنساب) و(نسب الخيل).

وإذا نظرت إلى الوجه الآخر للأنساب وجدت الشعوبيين يؤلِّفون في مثالب العرب، كُتُباً كثيرة، ومنهم أبو عبيدة مَعْمَرُ بنُ المثنَّى [ت: 209هـ] قال الزركليّ: «كان

(1) في الأعلام توفي سنة 200هـ.
(2) الصاحبي / 77.

إباضيّاً شعوبيّاً، يُبغضُ العرب، وصنَّف في مثالبهم كتباً. ولمَّا مات لم يحضر جنازته أحدٌ». من كتبه (المثالبُ) و(أدعياءُ العرب).

وكان بين الأعاجم مؤلِّفون منصفون، اعتدلوا فيما نقلوا، فلم ينقِّبوا عن مثالب العرب. ولم يفتروا عليهم، بل اكتفوا بترجمة التاريخ الكسرويِّ إلى اللسان العربيِّ إمّا على سبيل الاعتزاز بماضيهم، وإمّا على سبيل نشر الثقافة الفارسية. ومن هؤلاء المترجمين عبد الله بن المقفع [ت: 142 هـ] الذي ترجم عدداً من كتب التاريخ السياسي والحضاري، أبرزُها كتابُ (التاج) وهو في سيرة كسرى أنوشروان، وكتابُ (آيين نامه) وموضوعُه نظم الفرس وشرائعُهم وعاداتهم وحضارتُهم قبل الإسلام.

لم تضِقْ صدورُ العرب بهذه الكتب كما ضاقتْ صدورُ الشعوبيين بمناقب العرب، بل تقبَّلوها بقبولٍ حَسَن، وأفادوا منها، وتناقلوا ما فيها من حِكَم، واعتبروا بما جرى فيها من أحداث. لإيمانهم أن الحكمةَ ضالَّةُ المؤمن. وشيوعُ هذه الكتب دليلٌ على ما عُرِف به العصرُ العباسي عامّةً، وعصرُ المأمون خاصّةً من سَعَة الآفاق، وحرّية التفكير والتعبير. وأَدَلُّ منه على هذه الظواهر الحضارية ما نقله العربُ من تاريخ أهلِ الكتاب، وأصحاب الأديان الأخرى.

صحيحٌ أن الكتاب والسنة تضمَّنا كثيراً من أخبار اليهود والنصارى والصابئة، لكنَّ هذه الأخبار لم تُسرد فيهما سرداً تاريخياً، وإنما كانتْ تُذكر للاعتبار بمصائر الشعوب، والاتّعاظ بما تُجزى به على ما تعمل من خير وشرّ. فلمَّا أكبَّ المفسّرون على كتاب الله يدرسونه أحبُّوا أن يفصِّلوا المجمل، فاقتبسوا من التوراة والإنجيل وكتب اليهود ما فيها من قصص الأنبياء، وذيّلوا به كتبهم، فتضخمت، واشتملت على كثير من أساطير الأولين.

ولعلّ أخصَّ ما يخصّ هذا العصر من أصناف التأريخ كتب الرجال، التي بدأت بترجمة الصحابة لأنهم حملة التشريع الإسلامي، ثم انتقلت إلى ترجمة التابعين، ثم إلى من أخذ عنهم، ولاسيما رواة الحديث.

لقد شهد العصر العباسي الأول حركة دؤوباً، بثَّ فيها النشاط المحدِّثون والمؤرِّخون، فكلَّما أُثر عن رجل في الشرق أو في الغرب أنه يروي الحديث، أو يفتي في الفقه، أو يصنف الكتب خفَّ إليه المؤرِّخون لا ليأخذوا عنه فحسب، بل ليدرسوا حياته دراسة مفصَّلة، تذكر شيوخه وتلامذته، والعلوم التي اشتغل بها، وتضعه على محكّ الجرح والتعديل.

ومع الأيام أخذت أسماءُ العلماء تتعاظم، وراح كتابُ التراجم يصنفونها في طبقات متعاقبة وفق تتابعها الزمني أو على نسق الحروف التي تبدأ بها. ولم يبق هذا الضرب من التأريخ وقفاً على حفظة الحديث، بل اتسع نطاقه حتى ضمَّ تراجم القضاة والأمراء والشعراء والكتاب والنحاة. ويخيَّلُ إلينا أن الفضل في هذا الضرب من التأريخ يعودُ إلى أهل الحديث، ويُخيَّل إلينا كذلك أن كلّ ما نهض به المؤرِّخون من رُواة المغازي إلى مؤلّفي الطبقات لم يكن ليزدهر هذا الازدهارَ لولا ارتباطُه بالعلوم الدينية، وسَيْرُه في ركابها.

وما حملناه في بداية الحديث عن التاريخ على محمل الظنِّ، أوشكنا نحملُه في نهايته على محمل الحقيقة، وهي أن علم التاريخ إنْ لم يكن من العلوم الدينية، فهو شديدُ الارتباط بها. قال الأستاذ محمد عبد الغني حَسَن[1]:

«إن النشأةَ الدينيةَ لطائفة كبيرة من مؤرِّخينا المسلمين جعلتْ هؤلاء يشعرون أن اهتمامهم بتاريخ العرب منذ الإسلام هو تلبيةٌ لشعورهم الديني العميق، ومتمِّمٌ للعلوم الدينية التي مهروا فيها. فقد كانت الغالبيةُ العظمى من مؤرخينا علماء في شؤون الدين». وقال أيضاً[2]:

«كان علمُ الطبقات وتراجم الرجال ـ وهو من ضرورات المؤرِّخ ـ موضعَ العناية عند المشتغلين بعلوم الفقه والتشريع... وقد جمع كثيرٌ من فقهاء المسلمين

(1) المدخل إلى التاريخ / 165.
(2) السابق / 166.

وأئمتهم بين الفقه والتاريخ. ونستطيعُ أن نعدّ من هؤلاء الإمامَ الطبري. فقد جمع بين المفسِّر والمؤرِّخ».

د- علوم العربية وآدابها

تمهيد

أقرَّ مؤرخو الحضارة العربية بأن الثقافاتِ الأجنبية الوافدة أثَّرتْ في ثقافة العرب، لكنَّهم في الوقت نفسه أجمعوا على أن تأثيرها لم يَطْغَ على الثقافة القومية الأصيلة؛ لأن الوافدات لم يكنَّ أكثر من رافدات، تذوبُ فيها، ولا تغيِّر أصالتها. لقد كانت هذه الروافد تجري في النهر الكبير، وتنقادُ له، وتعينه على بلوغ غايته، ولا تملك بعد أن تمازجه أن تنفكَّ عنه.

وأهـمُّ السجايا التي بـوَّأَت الثقافةَ العربية مكانَتَها خصالٌ ثلاث: أصالتُها السامية، وزعامتُها الدينية، وسيادتُها اللغوية.

أمَّا الأصالة السامية فجوهرُها أن العربَ كانوا فَرْعاً من شجرةِ الحضارة الساميّة، ثم أصبحوا أَطْوَل الفروع في هذه الشجرة، وأرقاها وأبقاها. سبقهم إلى الحضارة - عدا عرب اليمن - البابليّون، والآشوريّون، والكنعانيّون، والأنباط، والفينيقيون، والآراميّون، والسريان، لكن هؤلاء بادوا، والعرب سادوا. وحينما ساد العرب، وانساحت قبائلهم من قلب الجزيرة إلى الشام والعراق جعلهم هذا الانسياحُ أحقَّ الناس بوراثة الثقافات السامية، ووهب ثقافتهم لصوقاً بالأرض، وعُمقاً في التاريخ.

وأمَّا الزعامةُ الدينيةُ فإن فحواها أن جزيرةَ العرب شهدت قبل الإسلام ديانات كثيرة بعضُها وثنيّ، وبعضُها سماويّ، فلما ظهر الإسلام في الحجاز كان الحلقة الأخيرة من سلسلة الأديان السماوية والمظلَّة الكبرى التي استظلت بها اليهوديةُ والمسيحية، وما سبقهما من نُبُوَّات وأنبياء ﴿قُولُوا آمَنّا بِاللّهِ وَما أُنْزِلَ إِلَيْنا وَما أُنْزِلَ إِلَى إِبْراهِيمَ وَإِسْماعِيلَ وَإِسْحاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْباطِ وَما أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَما أُوتِيَ

النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: 2/ 136]. ومغزى هذه الآية ونظائرها أن صدر الإسلام الرحبَ وَسِعَ أديان السماء، وأن الثقافة العربية استوعبتْ ما سبقها من ثقافات أهلِ الكتاب. لكنها احتفظتْ بالزعامة لعواملَ ومسوِّغات كثيرة، أبرزُها أن ﴿الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلامُ﴾ [آل عمران: 3/ 19]، وأنه دينُ الخلافة الحاكمة، ودينُ الكثرة المحكومة.

وإذا كانت الثقافة العربية قد حظيت بالزعامة الدينية بعد أن بزغ الإسلام، فإن سيادتها اللغوية كانت قد سبقت الإسلام، وانساحت من نجد والحجاز إلى الحيرة وجلِّق، ثم إلى جنوب العراق وشمال الشام مع هجرة بني بكر وبني تغلب وغيرهما من القبائل إلى الجزيرة الشامية وبواديها ما بين دجلة والفرات. وبعدئذٍ بدأت اللغاتُ السامية الأخرى كالآرامية والسريانية، تنحسر أو تُرابطُ في دور العبادة والمراكز الثقافية.

ثم ازدادت العربية سيادةً ورسوخاً، إذ امتدَّتْ سيادتها مع امتداد الفتوح العربية الإسلامية، ورسخت مكانتها مع رسوخ الدولة الأموية، فلم تصبحْ في بداية العصر العباسيِّ الأول سيدةَ اللغات وحسب، وإنما أصبحت كذلك الوعاءَ الذي يستوعب الثقافات المتدفقة على بغداد من كلّ جانب. غير أن تدفق الثقافات غير العربية إلى العراق، وامتزاج من حملوها بالعرب نقلا إلى العربية رطانةً ولحْناً، وألسنةً لُكْناً. فلم يكن بدٌّ من صيانة الفصحى بأسوارٍ ودروع، تحميها من هذه الجائحة، وبعلوم تنبعُ منها، ولا تفِدُ عليها؛ لكي تذيبَ الغريبَ الجليب، ولا تذوبُ فيه، وهي علوم العربية.

فما أبرزُ هذه العلوم؟

1 ـ علم اللغة

نغلو إذا زعمنا أن اللغويين العرب استطاعوا بما جمعوا وصنَّفوا أن يُبدعوا علمَ اللغة على النحو الذي بلغه هذا العلمُ في (الخصائص) لابن جني [ت: 392هـ] و(الصاحبي) لابن فارس [ت: 395هـ]. غير أن ما أنجزوه، على بساطته، لم يكنْ بدٌّ

من إنجازه لكي يكون الأساسَ الذي بنى عليه ابن جني وابن فارس فقه اللغة، وعلم الأصوات، وغيرهما من العلوم اللسانية.

ونغلو أيضاً إذا عَزَوْنا الفضلَ كلَّه إلى الجيل الأول من اللغويين، وأنكرنا على اللغة العربية ما فيها من سمات أفادَ منها علماءُ اللغة حينما درسوا ما جمعوا، واستنبطوا منه أسراراً وخصائصَ أصَّلها الخليلُ بن أحمد [ت: 170هـ]، وفرَّعها من أَتَوْا بعده. فما هذه الخصائص؟

لا يُماري باحث منصفٌ في أن أقوَى الفروع السامية لغتُنا الفصحى، لغةُ نجد والحجاز. وحسبُها قوةً بقاؤُها بعدما أدرك اليبسُ الفروعَ الأخرى، فماتتْ أو أمسكت عن النموّ والتجدد. فالبابليةُ والمؤابية أصبحتا كالحطب اليابس، والسريانية أصابها الفتورُ والضمور، حتى عادت كالعرجون القديم.

أمَّا العربيةُ فقد أوتيت من المزايا ما حَمَلَ ابنَ جني على أن يقول[1]: «إذا تأمَّلْتُ حالَ هذه اللغة الشريفة الكريمة اللطيفة وجدت فيها من الحكمة والدقَّة، والرهافة والرِّقة ما يملكُ عليَّ جانب الفكر».

أُولى هذه المزايا[2] طبيعتُها الاشتقاقية التي جعلت كلَّ مادة من مواد المعجم العربيِّ شجرةً نضرة لها جذرٌ ثلاثي تتفرَّع منه عَشَراتُ الأسماء والأفعال. والثانيةُ قدرتها على التجدُّدِ ومواكبةِ التطوُّر. والثالثةُ أنَّ ألفاظها تُصاقبُ معانيها أي يمكن الاستدلالُ على معاني بعض الألفاظ من أصواتها. والرابعةُ سَعَةُ مدرجها الصوتي وفخامةُ جرسها لما فيها من أصوات الحلق والإطباق. وينجمُ عن هذه الصفات احتفاظُها بشخصيّتها، وزهدُها في الاقتباس؛ لأنها تتجدَّد بالتوليد أكثر ممَّا تتجدَّد بالاقتباس.

ومع الطبيعة الاشتقاقية الولود، فقد احتكَّت العربية بلغات أُخرى جاوَرَتْها، ومنها الحبشيةُ والفارسيةُ والهندية، فاستعارتْ منها وأعارتها. ولهذا حَرَصَ علماءُ

(1) الخصائص 1/ 47.

(2) انظر «دراسة في اللغة العربية ومعاجمها» د. غازي طليمات وزملاؤه 21/ 25.

العربية حينما جَمَعوا اللغة على ألّا يأخذوا إلّا من البُداة الموغلين في الصحراء، ورفضوا أن يحتجُّوا بكلام القبائل التي جاورت الشعوبَ الأخرى:

«لم يأخذوا من لخم ولا مِن جُذام، لأنهم كانوا مجاورين لأهل مِصر والقِبط، ولا من قُضاعةَ ولا من غسان ولا من إياد، فإنهم كانوا مجاورين لأهل الشام... ولا من تغلب ولا النمر، فإنهم كانوا بالجزيرة مجاورين لليونانية. ولا من بكر، لأنهم كانوا مجاورين للنبط والفرس. ولا من عبد القيس، لأنَّهم كانوا من سكان البحرين مخالطين للهنود والفرس..»[1].

وهذا الرفض يدلُّك على أن العربيةَ منذ العصر الجاهلي كانت قد خالطتْها ألفاظٌ دخيلة، عَبَرتْ حدودَها مع قوافل التجار. غير أن رفض العلماء يقابلُه قبولُ العامة.

فعامةُ الناس منذ انساحتْ جيوشُ الفتح في العراق وفارس ومصر وإفريقية كانت تحتكُّ بألسنة غريبة فتقبس منها أسماءَ ما لا عهدَ لها به من مطاعمَ وملابسَ وزروع وضروع وأدواتٍ، ثم تعطي أهل هذه البقاع المفتوحة لغتَها الفصيحة، فتربحُ من جهتين؛ إذْ تضم إلى لغتها ألفاظاً تُلحقها بها إلحاق الموالي بالأحرار، وتضمُّ إلى العرب شعوباً تتكلَّم بلغتهم تكلُّمَ المغلوب بلسان الغالب.

ولمَّا كانت العربيةُ معربةً، تحرِّك أواخرَ الكلمات، فقد أصحبت بعد اختلاط العرب بالأعاجم عرضة للحن؛ إذْ عجزت ألسنة المستعربين عن محاكاة الأعراب في الإعراب. وهبْكَ تغاضيْتَ عمَّا يغلطون فيما يرفعون وينصبون فأنتَ لا تستطيعُ أن تتغاضى عن أغلاط النطق والاستعمال، ووضع الكلمات في غير مواضعها.

لقد هبّ العلماءُ الغيارى ـ وبينهم بعضُ الموالي ـ يجمعون اللغة من مظانّها، ويَرِدونها في مواردها الصافية، وهي القرآنُ، والحديثُ، وكلامُ العرب منظومُه ومنثوره: أمَّا القرآن فقد جُمع ودُوِّن في عهد عثمان أدقَّ جمع وتدوين، وأمَّا الحديث

(1) في أصول النحو / 21ـ22.

فكان لجمعه ضوابطُ نهضَ بها حَفَظَتهُ، وجَمْعُهُ أشقُّ من جمع الشعر والنثر، ولهذا جعل الرواةُ وعلماء اللغة همَّهم الأعظم أن يجمعوا كلامَ العرب، وحاول بعضُهم أن يسلكَ في جمعه مَسْلكَ علماء الحديث، فذكر الأسانيدَ، ثم ضاق بها، فتخفَّف منها لأن كلامَ العرب يفتقرُ إلى قُدْسية الحديث، والخطأُ فيه لا يُحرِّم حلالاً، ولا يحلِّلُ حراماً، ولا يُبوِّئُ الكاذبَ مَقْعَداً من النار.

وعلى تفلُّت الرواة من القيود التي التزمها أهلُ الحديث، فقد تقيّدوا بقيدي الزمان والمكان، فلم يَجْمعوا الشعر المحدث، وآثروا عليه ما نُقل إليهم من فصحاء العصرين الجاهلي والأموي، ولم يجمعوا من كلام القبائل التي جاورت الأعاجم ـ كما ذكرنا ـ وإنما جمعوا كلامَ القبائل الضاربة في نجد والحجاز.

وهذه الغايةُ حَمَلَتْهم على أن يتوسَّلوا إلى لقاء الأعراب الأقحاح بكلِّ وسيلة، فإنْ لم يفدِ الأعرابُ على الحواضر بَدَا العلماءُ إليهم، فعايشوهم وأصغَوْا إليهم، وسجَّلوا ما يقفونَ عليه من غريب، ثمَّ عادوا بدفاترهم إلى البصرة والكوفة وبغداد ينسِّقون ما جمعوا مما سمعوا، فيأخذُ عنهم الجيلُ الثاني من العلماء أخذاً مشفوعاً بالسند فيقول اللاحق الآخذ من السابق: حدثني فلان، أو سمعت من فلان، على طريقة أهل الحديث.

ولـمَّا كان السابقون متفاوتين في الدِّقة والأمانة، فقد وضعَهم اللاحقون على محكِّ الجَرْح والتعديل، كما وضع السابقون الأعرابَ أنفسهم على محكِّ الفصاحة. وإذا كان المتقدِّمون قد قسموا الكلام المجموع إلى فصيح وأفصح، وجيّد وأجود، فإن المتأخّرين قسموا العلماءَ إلى طبقات، وقسموا رجال كل طبقة إلى فئات، يفاضلون بينهم بالدقة والصدق. فعدَّلوا أبا عمرو بن العلاء ـ واسمُه زبَّان بن عمّار ـ [ت: 154هـ]. والخليلَ بن أحمد [ت: 170هـ]. وجرَّحوا قُطْرباً ـ واسمه محمد بن المستنير ـ [ت: 206هـ]. ورَمَوْا خلفاً الأحمرَ [ت: نحو: 180هـ] بوضع الشعر وعزوه إلى الشعراء القدماء.

واعتمادُ المتأخّرين على الجرح والتعديل لم يبرئْ كلامهم المنقول عن

المتقدِّمين من التصحيف في النقل، ومن التفسير بالتخمين لا باليقين. وأحمد أمين علَّل وقوع الأمرين بعلل معقولة مقبولة، إذْ قال[1]:

«ما جُمع من اللغة ليس كلُّه في درجة واحدة من الثقة، وليس في درجة واحدة من الصحة، فقد تطرَّق إليه الشكُّ أحياناً، والخَلَلُ والفسادُ أحياناً». ثم علَّل التصحيفَ الذي وقع فيما نقل المتأخّرون من صُحف المتقدِّمين بقوله[2]:

«كانت الكتابةُ في عصورها الأُولى غيرَ منقوطة ولا مشكولة، فدخل اللغة ما سُمّي (التصحيف)... وجاء في اللغة من ذلك الشيءُ الكثير. بعضُه عُرِفَ واستكشف، وبعضُه لم يُعْرَف ولم يُسْتكشف. وهذا من غير شكّ يوقع الشكَّ في بعض ما ورد في اللغة».

وعلَّل أحمد أمين الخطأَ في تحديد الدلالات بقوله[3]: «إن كثيراً من الكلمات كان يُنْقَل سماعاً عن العرب، ويَفهمُ السامعُ معانيها، لا بالإشارة، ولكنْ بالقرائن، فيفهم سامعٌ شيئاً، ويفهمُ سامع آخرُ شيئاً آخَرَ. فقد سمعوا مثلاً قولَ العرب: ما أصابتْنا العامَ قابةٌ. ففسَّرها بعضُهم بقطرة من مطر، وفسَّرها بعضُهم بالرعد. ويتَّصل بهذا ما كان يُرْوى لهم من شعر، فكانوا يختلفون في تفسير غريبه اجتهاداً منهم، واستعمالاً للقرائن، وهم يختلفون في فهمها».

ولعلَّ أسوأ ما أفضى إليه هذا التخمين ردُّ الألفاظ الأجنبية التي خالفت العربيةَ إلى غير لغاتها. ولذلك حفلت المعجماتُ العربية بكلمات، نُزعت من جذورها، وغُرست في منابت لا تصلح لها، أو لم تُزْرع فيها من قبل. وعلَّة ذلك جهلُ اللغويين، وزهدُهم في دراسةِ اللغات الأخرى، أو تعذر هذه الدراسة، لانتماء كثير من هذه المفردات إلى لغات دَرَست، أو تقادمَ بها العهد. قال أحمد أمين[4]:

(1) ضحى الإسلام / 466.
(2) المرجع السابق.
(3) ضحى الإسلام / 447.
(4) المرجع السابق / 448.

«تعرَّضَ اللغويون إلى أصل الكلمات، وبيَّنوا أنها أُخذت من الفرس أو الروم أو نحوهما. وكان علمهم بلغات مَنْ حولَهم ناقصاً، فلم يكنْ منهم مَنْ يعرف الهيروغليفيةَ والحبشيةَ والسريانيةَ واليونانية والحميرية والسبئية معرفةً صادقةً، حتى يستطيعَ أن يقول قولاً يُعْتَمد عليه في أصل الكلمات واشتقاقها. ولهذا وقعوا في أخطاء كثيرة، فزعموا في كلمات أنها عبرانية، وليست عبرانية، وكلمات سريانية، وليست كذلك، وكلمات عربية، وهي ليست بها، وادَّعوا اشتقاقها من كلمات، وليست كذلك».

ومهما تبتعدْ هذه المآخذ بمساعي اللغويين الأوائل عن المنهج العلميّ في الدرس، فإن لها فضلاً لا يُنكر، وهو أنها جَمَعَت القدرَ الأعظم من كلام العرب، وهو موزَّعٌ بين أطراف الفلوات في نجد، وشعاب الجبال في الحجاز، ثم وضعته في صُحف ودفاتر، وهيَّأته للتصنيف والدرس، واستخلاص الخصائص. ولو لم يقم الرادةُ بتبعة الجمع لمات كثيرٌ من ألفاظ اللغة بموت الأعراب الفصاح الذين تؤخذ عنهم الألفاظ الصحاح.

وعلى المآخذ التي أشرنا إلى بعضِها فإنه يتراءى لك وراءَ هذه المساعي طيفٌ من المنهج المنطقيّ، تسلك فيه أعمالَ اللغويين، وهو من صنع الزمن الذي يصنعُ التطوُّر على مراحل، لا من صنع اللغويين الذين يخضعون من حيثُ يشعرون أو لا يشعرون لهذا التطوُّر المتعدِّد المراحل.

في المرحلة الأولى جمع اللغويون كلام العرب جمعاً غايته الإحصاء والاستقصاء، لا الانتقاء والاصطفاء؛ إذ كانوا يخلطون أسماء الإبل بأسماء السباع، وألفاظ الفلوات بألفاظ النوائب، ومفردات النبات بمفردات الأمطار، بلا ترتيب ولا تبويب، كما يستخرج الغواص الأصداف من البحر، أو يحتطب الحطب من القفر.

وفي المرحلة الثانية سلكوا ما جمعوا وما جمع الجيلُ الأول في نظام مقبول، تنتظمه وحدةُ الموضوع، ولو أرسلتَ طرفك في فهرست ابن النديم لرجع إليك

بمجموعات ودفاتر، بعضُها في خلق الإنسان، وبعضُها في الأنواء والشجر، وبعضُها في الإبل والخيل، وبعضُها في السلاح أو الرياح، وبعضُها في غريب القرآن، وأخرى في غريب الحديث، وثالثة في نوادر الألفاظ وشواردها.

وأبـرزُ العلماء الذين صنعوا هذه المرحلةَ النَّضْرُ بن شميل [ت: 203هـ] وقُطْربٌ ـ واسمُه محمّد بن المستنير ـ [ت: 206هـ] وأبو زيد الأنصاري ـ واسمه سعيدُ بن أوس ـ [ت: 215هـ] وسعيد بن مَسْعَدة الملقَّب بالأخفش [ت: 215هـ] وعبدُ الملك بن قريب المشهور بلقبه الأصمعي نسبة إلى أحد أجداده. وهو أشهر لداته في الجمع والرواية [ت: 216هـ].

وثالثةُ المراحل فيما بلغنا من كُتب اللغويين الذين عاشوا في العصر العباسيّ الأول مرحلةُ الدراسة المستندة إلى مناهجَ شبهِ علمية أحياناً، وإلى منهج علميّ أوفى على الغاية في الدقة والتنظيم أحياناً أخرى.

من الكتب اللغوية التي ذكرتها كتب التراجم، وفيها مناهج شبه علمية، كتاب الاشتقاق للأخفش، والقلب والإبدال للأصمعي، وكتاب الأبنية للجرمي ـ واسمه صالح بن إسحاق ـ [ت: 225هـ].

أمَّا الكتابُ العلميُّ المنهج، الرياضيُّ الترتيب، الموافقُ لما فُطِر عليه الإنسانُ من مخارج الحروف، ولما تميَّزتْ به اللغةُ العربيّة من الاشتقاق، والمتفوِّق على ما سبقه وما لحقه في دِقَّة الترتيب فهو معجم العين. لقد بزَّ به الخليلُ مَنْ سبقوه؛ لأنهم جَمَعوا ولم ينسقوا، وبزَّ مَنْ لحقوه لأنهم لم يُدْركوا شأوه فيما رتَّبوا وبوَّبوا. فَبَرع، وسِنّه تحشُره في رجال المرحلة الثانية، براعةً لم يرق إليها مؤلّفو المرحلة الثالثة. وإليك بعض السمات التي تميّز بها منهج الخليل في معجم العين[1]:

• رتَّب الخليلُ حروف اللغة العربية وَفْقَ مخارجها الصوتية، فبدأ بحروف

(1) انظر «دراسة في اللغة العربية ومعاجمها» / 55ـ58، و«ضحى الإسلام» / 450 وما بعد.

الحلق[1] (ع، ح، هـ، خ، غ) ثم انتقل إلى حروف اللَّهاة[2]، فحروف الشَّجْرِ[3]، فحروف الأَسَلَة[4]، فحروف النَّطْع[5]، فحروف اللِّثَةِ[6]، فحروف الذَّلْق[7]، فالحروف الشفوية[8]، فالهوائية[9]، ولم يبدأ بالهمزة لأنه يلحقُها النقصُ والتغيير، ولا بالهاء لأنها مهموسةٌ لا صوت لها. فالترتيبُ إذن بُني على مخارج الحروف من أقصى الحلق إلى الشفتين أي من باطن الفم إلى ظاهره، وهو ترتيب عُضويٌّ، يوافق ما فُطر عليه الإنسان.

- قسّم الفراهيدي معجمَه إلى أبواب بعدد الحروف فبدأ بباب العين وبه سمَّى كتابه، استهله بالألفاظ الصحيحة الحروف، وختم بالألفاظ المعتلَّة، وجعل الهمزة من أحرف العلة.

- رتَّب الكلمات في كلِّ باب بحسب عدد أصولها، فكانت ستةَ أبواب: الثنائي، والثلاثي، والثلاثي المعتل، واللفيف نحو: شوى وشى، والرباعي نحو: عَلْقَم وعقرب، والخماسي نحو سفرجل وهَمَرْجَل.

- استعمل نظامَ التقليب ـ وهو من ابتكاره ـ إذْ كان يبدأ بشرح معنى الكلمة، ثم يقلبها. استفتح كتابه بكلمة (عقَّ) وهي عنده من الثنائي، ثم قلبها إلى (قعَّ) وفسَّر معناها. وتقليبُ الثلاثي يولِّد من كل كلمة ستَّ كلمات بعضُها مستعملٌ، وبعضُها مهمل، والخليل يفسِّر المستعمل، وينصُّ على إهمال

(1) وترتيبها من أقصى الحلق إلى أدناه الهمزة فالهاء فالعين فالحاء فالغين فالخاء.
(2) من أقصى اللسان مع ما يحاذيه من الحنك الأعلى (القاف والكاف).
(3) من وسط اللسان مع ما يحاذيه من الحنك الأعلى (الجيم فالشين فالياء غير المدية).
(4) من طرف اللسان فويق الثنيتين السفليين (الصاد فالزاي فالسين).
(5) من طرف اللسان مع ما يقابله من أصل الثنيتين العليين (الطاء فالدال فالتاء).
(6) من طرفا اللسان والثنيتين العليين (الظاء فالذال فالثاء).
(7) من طرف اللسان مع ما يحاذيه من الحنك الأعلى (الراء واللام والنون).
(8) الفاء والباء والميم والواو غير المديّة.
(9) وهي حروف المد: الألف، والواو الساكنة بعد ضم، والياء الساكنة بعد كسر.

المهمل. فإذا قلبت الجذر الثلاثي (ع. ل. م) تحصَّل لديك: علم، وعمل، ولمع، ولعم، وملع، ومعل.

وقد أعجب اللغويّون بأسلوب التقليب، ونهج نهجه عددٌ من كبار العلماء في القرنين الرابع والخامس فيما صنفوا من مُعجمات. وأشهرهم ابنُ دريد ـ واسمه محمد بن الحسن ـ [ت: 321هـ] في (جمهرة اللغة)، وأبو عليّ إسماعيل بن القاسم القالي [ت: 356هـ] في (البارع)، ومحمدُ بن أحمد الأزهري [ت: 370هـ] في (تهذيب اللغة)، وعليُّ بن إسماعيل المعروف بابن سِيدَهْ [ت: 458هـ] في (المحكم).

ونحن في العصر الحاضر ـ على إعجابنا بالعقل المبتكر الذي توصَّل به الخليلُ إلى هذا النظام الرياضيِّ الدقيق ـ لا نرى في طريقته ما رآه هؤلاء العلماء المفتونون بالدقة، ولو شقَّتْ على القارئ، ونؤثرُ الأساليب الحديثة في الترتيب بلا تقليب، ونرى أن إبداعَ الخليل في النحو والعروض أرْقى وأبقى؛ لأنَّ ما أبدعه في هذين العلمين بقيَ إلى أيامنا هذه محتفظاً بقصب السَّبْق وبشرف الإبداع.

2 ـ النحو والصرف

في كتابنا (النثر في العصر الأموي) كنَّا قد تحدَّثنا عن ظهور اللحن الذي حملَ العلماءَ على أن يضعوا الخطوطَ الأولى للنحو والصرف لكي يعصموا العربيةَ من خطر لم يكن لها به عهدٌ. وأنكرنا ما ادَّعى ابنُ فارس من أن هذا العلم كان معروفاً، ثم رثَّ، ثم جدَّده أبو الأسود الدؤلي بتوجيهِ الإمام عليٍّ، كرَّم الله وجهه.

وكنا قد عرَّفنا النحو والصرف، وقارنَّاهما بمصطلح يقاربُهما في الدلالة، وهو مصطلح العربية، وذكرنا أن النحاةَ في العصر الأموي لم يخطوا إلَّا خطوات قصيرة دلَّت علماءَ العصر العباسيّ على الطريق اللاحب الذي سلكه الخليلُ بن أحمد. وختمنا ما درسنا بقولنا: «يخطئُ من يتصوَّر أن النحو استلحق الصرف به، أو استردفه

ليكون تابعاً له، فالعلمان صدرا عن مشكاة واحدة هي اللغة العربية، وهدفا إلى هدف واحد هو حماية القرآن من اللحن».

ونزيد هنا هذا الكلام توضيحاً، فنقول: إذا نظرنا إلى النحو والصرف على ضوء الطريقة في الدرس والجوانب المدروسة من كلام العرب قلنا: إن النحو والصرف علمان متمايزان؛ لأن النحو يدرسُ حركاتِ الإعراب التي تتغيَّرُ بتغيُّرِ التراكيب والعوامل، وتأثير الكلام بعضِه في بعض، والصرفُ يدرس بنيةَ الكلمات المفردة، وما يعروها من تذكير وتأنيث، وتثنية وجمع، وإعلال وإبدال.

وإذا نظرنا إليهما على ضَوْء الغاية التي يرميان إليها قلنا: إنهما علمٌ واحدٌ، يجمعُهما هدفٌ واحد، وهو مداواةُ داءٍ واحد ظهر في العصر الأموي، وفشتْ فاشيتُه في العصر العباسيّ حتى آض جائحةً مُهلكة لا يبرأُ من أعراضها أعجميٌّ ولا عربيّ، ولا تعتصمُ منها نصوصُ الكتاب والسنة. ونحن إلى هذا النظر أَمْيَلُ، وعلى الجمع بين العلمين أَحْرَصُ؛ لأننا نقدِّمُ الغاية على الوسيلة، ولأنَّ بين النحو والصرف من التكامل فوق ما بينهما من التمايز. وعلى الجمع درج أكثر العلماء، إلَّا أن بعضهم برع في النحو، وبعضهم برع في الصرف.

وقبل أن نستعرضَ ما آل إليه النحوُ في العصر العباسي سألنا مؤرِّخي هذا العلم عمَّا كان عليه حالُه في العصر الأموي؟ فأجاب د. محمد خير حلواني[1] بأن نحاة العصر الأموي أنجزوا المرحلة الأولى من ثلاث المراحل التالية: مرحلة الوضع، ومرحلة التأسيس، ومرحلة النضج. فَمَنْ أعلامُ النحاة في كل مرحلة؟ وماذا صنع كلُّ جيل منهم حتى نضج النحو ؟

أجابَ عن السؤال الأوَّل[2] د. محمد خير حلواني إجابةً ذكر فيها أنَّ أكثر

(1) المفصل في تاريخ النحو العربي 1/ 137 وما بعد.
(2) المرجع السابق.

العلماء القدماء والمحدثين يعزون وضعَ النحو إلى أبي الأسود ظالم بن عمرو الدؤلي [ت: 69هـ] ثم إلى تلامذته، وأشهرُهم نصرُ بن عاصم [ت: 89هـ] وعبدُ الرحمن بن هرمز [ت: 117هـ] ويحيى بن يعمر [ت: 129هـ]. ولكنَّه في الوقت نفسه ذكر رأياً لبعض المُستشرقين والمحدثين يحرمُ أبا الأسود من شرف الوضع. وأبرزُ المنكرين بروكلمان من المستشرقين ود. شوقي ضيف من المحدثين قال د. شوقي ضيف[1]: «وكلُّ ذلك من عَبَث الرواة الوضَّاعين المتزيّدين».

وإذا سألت المنكرين عمَّا وضع أبو الأسود وتلامذته أجاب د. شوقي[2]: «وضع أوَّلَ نَقْطٍ يُحرِّر حركات أواخر الكلمات في القرآن الكريم... وحمل هذا الصنيعَ عن أبي الأسود تلاميذُه من قّراء الذكر الحكيم... فقد أحاطوا لفظَ القرآن بسياج يمنع اللحن فيه. ممّا جعلَ بعضَ القدماء يظنُّ أنهم وضعوا قواعد الإعراب أو أطرافاً منها».

ومَنْ أنكروا على أبي الأسود وَضْعَ النحو نسبوا وضعَه إلى النحاة الذين يعدُّهم د. محمد خير حلواني الجيلَ الثاني من النحاة الذين أرسَوْا بناءَ هذا العلم على أسس راسخة، وجلُّهم من مخضرمي الدولتين. وهم: عبد الله بن أبي إسحاق الحضرميّ [ت: 117هـ]، وعيسى بن عمر [ت: 149هـ]، وأبو عمرو بن العلاء [ت: 154هـ] وحمّاد بن سلمة [ت: 167هـ].

ومن حُجج المنكرين أنَّ[3] «أبا الأسود وتلاميذه من قرّاء الذكر الحكيم»، ومن حجج المثبتين أن العلماء كانوا يجمعون بين العلوم الدينية واللغوية، وأن النحو وُضع لضبط القراءة، وأن تخصَّص كلّ عالم بعلم من علوم الفقه والتفسير والقراءة، واللغة، والنحو تأخّر إلى العصر العباسي الثاني. ولهذا جعلوا مرحلة الوضع أموية،

(1) المدارس النحوية / 16ـ17.
(2) المرجع السابق.
(3) المدارس النحوية / 16.

ومرحلة التأسيس عباسية أو مخضرمة. وعن المرحلة الثانية تحدث د. محمد خير حلواني، فقال[1]:

«نعني بالتأسيس هنا وضعَ الأسس أو الركائز التي سيشاد عليها بناءُ النحو في عصر سيبويه. فالنحاة في هذه المرحلة توصَّلوا إلى مجموعة من الأصول النحوية، سيعتمدها تلامذتهم، ويتوسّعون بها» ثم فصَّل القول فيما قصد إليه من لفظ الأصول، فقال[2]:

«استجاب الدرس النحوي لطبيعة الحياة العقلية في هذه المرحلة، ولما أصابها من تطور وتقدم. وربما كان أهم مظاهرها البارزة هو تشعُّب العلوم... ومن امتزاج علم الفقه وعلم الكلام ظهرت مجموعةٌ من الأصول العلمية، صارت فيما بعد أُسُسَ المعرفة وضوابطها كالقياس، والعِلَّة، والتأويل... ولم يكن هؤلاء النحاة بعيدين عن هذه العلوم الدينية، فكلُّهم ملمٌّ بها، أو على صلة بأربابها، فكان من جراء هذا كلّه أن دخل النحو في مرحلة جديدة بعد تلامذة أبي الأسود، هي مرحلة التأسيس، وهي خطوة متقدّمة في التاريخ، ذلك أن النحو لم يعد مسائل متفرِّقة، لا ينتظمُها باب، ولا تجمعها وحدة، بل شرعَ ينتظم في أبواب، ويخضع لأصول، وتُدَوَّن فيه الكتب».

ما أجملته الفقرة السابقة من تطوّر تحقّق في فترة التأسيس، فصَّله د. شوقي ضيف[3]، ونَسَب فيما فصَّل إلى كلِّ عالم من علمائها أهمَّ ما اضطلع بدرسه. فابن أبي إسحاق ـ والقول مأثور عن ابن سلاّم ـ: «كان أوَّلَ من بَعَجَ النحو، ومدَّ القياس، وشرح العلل».

وعيسى بن عمر الثقفي «خطا بالنحو خطوة كبيرة إذْ ألف فيه رسائل ومصنفات

(1) المفصل في تاريخ النحو / 137.
(2) المرجع السابق / 137ـ138.
(3) المدارس النحوية / 23.

مختلفة، اشتهر منها لعصره مصنفان هما (الجامع) و(الإكمال)، وكأنه جمع مسائل النحو وقواعده في أولهما، ثم رأى إكمال تلك القواعد والمسائل في الكتاب الثاني، وقد أقام قواعده في الجامع على الأكثر في كلام العرب، وسمَّى ما شذَّ عن ذلك لغات»[1].

وإذا كانت الخطوة الكبيرة في رأي د. شوقي ضيف تأليفَ الكتب، فأهمُّ منها وأكبرُ في رأينا «مَدُّ القياس» و«إقامةُ النحو على الأكثر في كلام العرب». لأن علماءَ النحو كانوا في الوقت نفسه علماء لغة، وعشاق أدب، جمعوا ما وسعهم الجمعُ من كلام العرب، لكنَّهم لم يجمعوه كلَّه، ولهذا لم يكن بُدٌّ من استنباط القواعد من الشواهد المجموعة، وتعميمها على ما لم يُسْمع، وما لم يُجْمع، واستبعاد النادر والشاذ، وهذا هو جوهر القياس؛ أي جوهر النحو.

ويُخيَّلُ إلينا أن هؤلاء النحاة المؤسّسين لو لم يكونوا لغويّين، توفَّروا على جمع اللغة من أفواه الأعراب، أو سمعوها ممَّن جمعوها، وأنهم لو لم يحفظوا ما وقعوا عليه من المنظوم الذي يُحْتَجُّ به لما برعوا في استنباط القواعد من الشواهد، وفي قياس ما لم يسمعوا على ما سمعوا؛ لأنَّ اللغة تُجمع بالسماع، وتُتعلَّمُ بالاتّباع، والنحو يُصْنع بالقياس، حتى إن عبدَ اللطيف البغدادي جعلَ اللغويّين كحفظةِ القرآن والحديث، وجعل النحاة كالفقهاء المجتهدين، فقال[2]:

«اعلم أن اللغويَّ شأنُه أن ينقل ما نطقت به العرب، ولا يتعدَّاه. وأما النحويُّ فشأنُه أن يتصرَّف فيما ينقلُه اللغويُّ، ويقيس عليه. ومثالهما المحدِّث والفقيه، فشأنُ المحدث نقلُ الحديث برمَّته، ثم إن الفقيه يتلقّاه، ويتصرّف فيه، ويبسطُ فيه عِلله، ويقيسُ عليه الأمثالَ والأشباه».

وثالثة المراحل ـ وهي مرحلة النضج ـ صنع نحوَها وأبدعه المفكرُ العبقريّ

(1) السابق / 27.

(2) المزهر 1/ 59.

الخليلُ بن أحمد الفراهيدي [ت: 170هـ] وجمعه تلميذُ الخليل المؤلِّف المُتقن، والمصنِّف المدقّق عمرو بن عثمان بن قنبر المشهورُ بلقبه الفارسي سيبويه [ت: 180هـ]، وكلاهما بصريٌّ. وإليهما معاً يعود الفضلُ في إنضاج النحو البصريّ وتحويله من نظرات متفرّقة، وأبواب متناثرة، ومقاييس وقواعد لا ترابط بينها، إلى علم مُستقلٍّ متكاملٍ بمادته ومنهاجه، وقواعِده وشواهده، ومقاييسِه وعِلله. فما أبرزُ السِّماتِ التي تجلَّى فيها هذا النضجُ؟ وما حظُّ الأستاذِ والتلميذ منه؟

تجلَّى نضج النحو في بضع سمات أبرزها أربع:

أولاها ظهورُ نظرية العامل والمعمول، وحلولُها محلَّ القرائن اللفظية التي كان السابقون يقرنون بها حركات الإعراب.

والثانيةُ اكتمالُ القياس اعتماداً على ما قاسه الفقهاءُ والأصوليّون عامّةً، وما قاسه أبو حنيفة خاصّةً.

والثالثة شَفْعُ المقاييس بالعِلل، وبلوغُ العلة النحوية غايتَها في الدقة، والقدرة على تفسير الظواهر النحوية وتحليلها.

والرابعة تحديدُ الشروط لما يجوز الاحتجاجُ به من كلام العرب لكيلا يتزعزع بناءُ النحو بالشواهد النادرة والشاذة والمنحولة.

تلك هي أهمُّ سمات النضج.

ولقد ودِدْنا لو نشفعها بالأمثلة والشواهد، لكنَّ الحدود المرسومة لهذا الكتاب لا تُتيح لنا أن نبسطَ القولَ فيها، كما لا تتيحُ لنا أن نوفِّي عبقريةَ الخليل حقَّها من الدرس، ولا إحاطة سيبويه بعلم الخليل حقَّها من الشرح. وحسْبُنا أن نتخيَّر ممّا قال فيهما الأقدمون والمحدثون شذراتٍ تدلُّ على أن علمي النحو والصرف بلغا بذكاء الخليل وإخلاص سيبويه ما لم يبلُغه علمٌ آخر من علوم العربية في زمانهما. ونترك تأييدَ الأقوال بالأمثلة والشواهد إلى من أُوتوا الصبرَ على قراءة كتاب سيبويه

الذي جمع نحو الخليل، أو إلى من رغبوا في انتجاع الكُتب الحديثة التي أرَّخَت النحوَ العربيَّ، وعلى رأسها (المدارسُ النحوية) لشوقي ضيف.

قال ابنُ المقفع: «عقلُ الخليل كان أكثرَ من علمه». وقال النضرُ بن شميل: «ما رأى الراؤون مثلَ الخليل، ولا رأى الخليلُ مثل نفسه». وقال ثعلب: «الأصولُ والمسائل في كتاب سيبويه للخليل». وقال أبو الطيب اللغوي: «عقَدَ سيبويه كتابَه بلفظِه ولفظِ الخليل».

إذا انتقلت من هذه الأقوال العامّة التي بايعت الخليلَ على زعامة النحو إلى ذكر ما أبدع الخليلُ في علم النحو وما أضاف إلى ما أبدع مَن سبقوه وجدته يصنعُ وحدَه أضعافَ ما صنع أسلافه مجتمعين. قال شوقي ضيف[1]:

«الخليلُ سمّى علامات الإعـراب.. ووضـع للأبنية المجردة والمزيدة الميزان الصرفي المشهور، وهو شديد الصلة بميزان تفاعيله في العروض.. وإليه يرجع الفضل في وضع قوانين الإعـراب.. وكان يمتاز بحسّ لغويّ دقيق، جعله يفقه أسرار العربية ودقائقها في العبارات والألفاظ فقهاً، لعل أحداً من معاصريه لم يبلغه.. والخليل هو الذي ثبت أصول نظرية العوامل، ومد فروعها، وأحكمها إحكاماً بحيث أخذت صورتها التي ثبتت على مرّ العصور.. والعوامل عنده تعمل ظاهرة ومحذوفة.. وعلى نحو ما تحذف العوامل تحذف المعمولات.. ومما يتصل بالعوامل كثرة تحليله للعبارات، وكثرة تخريجه لها إذا اصطدمت بالقواعد، وكثرة إدلائه بوجوه مختلفة من الإعراب في لفظة واحدة..».

أمَّا أهم ما شاد عليه بناء النحو فثلاثة أركان: السماع والتعليل والقياس. ومما قال د. شوقي ضيف[2] في هذه الأركان نختار الشذرات التالية:

«اعتمد الخليل في تأصيله لقواعد النحو وإقامة بنيانه على السماع والتعليل

(1) المدارس النحوية.

(2) المدارس النحوية.

والقياس.. وليست المسألة عنده مسألة سماع شواهد فحسب، فقد جعله استقراؤه للغة العرب تستقر في نفسه سليقتهم استقراراً مكنه من ضبط القواعد النحوية والصرفية.. وكان يسند دائماً ما يستنبطه من القواعد والأحكام بالعلل التي تصور دقته في فقه الأسرار اللغوية والتركيبية التي استقرت في دخائل العرب من قديم.. وعلى نحو ما تسيل علل الخليل وتعليلاته في كتاب سيبويه تسيل أقيسته.. وكان يبني القياس على الكثرة المطرّدة من كلام العرب مع نصّه دائماً على ما يخالفه».

بعد وفاة الخليل انتقلتْ زعامةُ النحو في البصرة ـ إن لم نقلْ في الوطن العربيِّ كلِّه ـ إلى تلميذه سيبويه، فكان أوفى تلميذٍ لأذكى مدرّس؛ إذْ بدأ خلافته للخليل بتأليفِ أعظم كتاب جمعَ فيه آراءَ أستاذه وعزا أجودَ ما فيه إليه برّاً به، فلما أتمَّه، وتداوله الناس أصبح المرجعَ الأعظم لكبار النحاة البصريين، يعودون إليه ويشهدون له ولمؤلفه بالبراعة والإتقان، قال المبرِّد [ت: 285هـ]: «لم يُعْمل كتاب في علم من العلوم مثل كتاب سيبويه» وقال المازني [ت: 249هـ]: «من أراد أن يعملَ كتاباً كبيراً في النحو بعد كتاب سيبويه فَلْيَسْتَحْيِ». فما الخصال التي ميزت نحو سيبويه وكتابه؟ وما أبرز الآراء الواردة فيه؟

نتخيرُ فيما يلي شذرات ممّا ورد في (المدارس النحوية) للدكتور شوقي ضيف بلا شواهد ولا تعليق[1]:

«إن الكثرةَ من المصطلحات النحوية والصرفية التي لا تزال شائعةً على كلّ لسان في عصرنا كان لكتابه الفضلُ الأوّلُ في إشاعتها وإذاعتها طَوالَ العصور..قد يعمد إلى المنهج العقليّ المجرّد، فيحاول أن يحدَّ بعضَ ما يتحدث عنه من أبواب عن طريق التّعريف الكليّ الجامع.. عرَّف المبتدأ بأنه كلُّ اسم ابتُدِئَ به ليُبْنى عليه كلامٌ.. أكثر سيبويه من تحليل العبارات حتى تتجهَ مع ما يراه لألفاظها من إعراب.. لا يسجلُ القواعد فقط، وإنما يفكّر في العبارات، ويلاحظ ويتأمَّلُ ويستنبط خواصَّها ومعانيها بحسِّه الدقيق الرهيف».

(1) السابق.

وتحدث شوقي ضيف عمّا في كتاب سيبويه من تعليل وقياس، فقال[1]:

«تكثر التعليلات في كتاب سيبويه كثرةً مفرطة، سواءٌ للقواعد المطَّرِدة أو للأمثلة الشاذَّة، وكأنَّما لا يوجدُ أسلوب، ولا توجدُ قاعدة بدون علة.. يكثر القياس في كتاب سيبويه كثرةً مفرطة، لأنه الأساسُ الذي يقومُ عليه وضعُ القواعد النحوية والصرفية واطّرادها».

سمحنا لأنفسنا بأن نُطيل الوقوفَ عند الخليل وسيبويه إطالةً قد يملُّها القارئُ غير المتضلِّع من النحو لأسباب:

أولُها أن الرجلين رائدان بارزان: الأول في الابتكار والتأصيل، والثاني في التأليف والتفريع.

وثانيهما أنهما مثَّلا مرحلة النضج أحسن تمثيل.

والثالث أنهما وضَعا القواعدَ الراسخة لكبرى المدارس النحوية، وهي مدرسة البصرة التي بزَّتْ بنحوها وأدبها مدنَ العراق والشام والحجاز. قال الأصمعي[2]:

«أقمتُ بالمدينة زماناً، ما رأيتُ بها قصيدة واحدة صحيحة إلَّا مصحفة أو مصنوعة.. وأمَّا مكة فكان بها رجل من الموالي يقال له ابن قسطنطين شَدَا شيئاً من النحو، ووضع كتاباً، لا يساوي شيئاً» فلماذا بزَّت البصرةُ خاصّةً، والعراق عامّة في علوم اللغة والنحو والصرف مواطنَ الفصاحة الأصيلة؟

قد تقول: إن عربَ العراق صنعوا هذه العلوم ليدرؤوا بها سيْلَ اللحن. أمّا أحمد أمين فإنه رأى رأياً، ما أظنُّك رائيه، لما فيه من عزو الفضل إلى غير ذويه. قال أحمد أمين[3]:

(1) السابق.
(2) ضحى الإسلام / 458.
(3) السابق.

«إن العراق بزَّ سائر الأمصار في اختراع العلوم وتدوينها، وعلَّةُ ذلك أنَّ سكان العراق بقايا أمم قديمة متحضّرة، كان بها علمٌ وتدوين. فلما دخل أهلُه في الإسلام فعلوا في العلوم العربية على قياس أُمَمِهم السابقة، فما كان منهم إلَّا أن طبَّقوا ما عرض في الإسلام على ما جرى عليه آباؤهم» كذا قال أحمد أمين.

ونحن نقولُ: لو كان أبو الأسود الدؤلي ـ وهو أبو النحو ـ أعجميّاً أو سريانيّاً أو آشوريّاً أو من «بقايا أممٍ قديمة متحضّرة» لذهبنا مذهبَ أحمد أمين. لكنه عربيٌّ قحٌّ، ومثلُه نصرُ بن عاصم، ويحيى بن يعمر، فكلاهما من العرب الأقحاح، وإلى الثلاثة ـ ولو ارتاب بروكلمان وشوقي ضيف ـ تُنسب مرحلة الوضع.

ونقول أيضاً: إن البصرة خاصَّة، والعراق عامة، موطنُ اللغة والأدب، ومقصدُ الشعراء، وحسب البصرة قدرة على صنع النحو أنها كانت تحتضنُ المِرْبدَ، والمربدُ كان يزخر بالشعر الذي يُعَدُّ المعين الثرّ للنحو واللغة. وفيها كان الحجاج الذي نُسب إليه الحرص على سلامة اللغة من اللحن. فقولك: إن النحو صنعة العرب ليدرؤوا عن لغتهم اللحن أولى بالأخذ من قول أحمد أمين.

ومع ذلك كلِّه فنحن لا ننكر عاملاً آخر ذكره أحمد أمين، وهو تأثر النحو في مرحلة التأسيس وفي مرحلة النضج بفقه أبي حنيفة في العراق، إذْ قال[1]:

«إن القياس الذي عَرْفتَ شأنَه في الفقه، والذي قام به شيوخُ أبي حنيفة في العراق، وأكمله أبو حنيفة ووسَّعه، لعبَ دوراً كبيراً في اللغة والنحو في العراق أيضاً، وانقسم فيه العلماءُ أيضاً بين محبِّذ وكاره ومُخذِّل. كان الخليلُ بن أحمد في اللغة والنحو كأبي حنيفة قَيَّاساً، يُجيدُ القياس، ويمدُّ أطنابه».

ولو نسب أحمد أمين نحو الكوفة إلى غير العرب لما عارضه أحد؛ لأن واضعي النحو الكوفي ومؤسسيه كلهم أو جلهم من الموالي، وهم أبو جعفر محمد

(1) السابق.

بن علي الرؤاسي [ت: 187هـ] ومعاذ بن مسلم الهراء [ت: 190هـ] وعلي بن حمزة الكسائي [ت: 189هـ] تلميذ الرؤاسي، وهو فارسي، ويحيى بن زياد الفراء [ت: 207هـ] وهو من الديلم.

وليس بين هؤلاء الموالي من يجرؤُ على أن يطاولَ الخليلَ بن أحمد العربيَّ الفراهيديَّ في عبقريته وفطرته، وفي إحاطته بلغة العرب، وفي ابتكاره المتعدّد الجوانب والوجوه: تشقيقاً، وقياساً، وتنظيماً، وتعليلاً، ووضعاً لأصول المعاجم، وتذوُّقاً لأوزان الشعر، وكشفاً عن أسرار النحو أي عن أسرار العربية.

وممَّا يدلُّك على أن هؤلاء الموالي لم يبلغوا حتى بعد قرن من وفاة الخليل مبلغَه في الإبداع أن ثعلباً ـ وهو كوفيٌّ فارسيٌّ اسمُه أحمدُ بن يحيى [ت: 291هـ] ـ كان يعكفُ على كتاب سيبويه المتضمّن نحو الخليل، فوق عكوفه على ما ترك الكسائيُّ والفراء. وأن أحمد أمين نفسه أقرَّ للبصريين بالتقدُّم على الكوفيين أي للمدرسة التي أنشأها وأنضج نحوَها العربُ، على المدرسة التي أنشأها الموالي، ولم تبلغ مبلغ المدرسة البصرية. قال أحمد أمين[1]:

«إن البصريين كانوا أكثر حريةً، وأقوى عقلاً، وإن طريقتهم أكثر تنظيماً وأقوى سلطاناً على اللغة... وكان البصريون أكثر اعتداداً بأنفسهم، وأكثر شعوراً بثقة ما يرون، وأشدّ ارتياباً فيما يرويه الكوفيون لذلك كان الكوفيُّ يأخذ عن البصري، ولكن البصريّ يتحرَّج أن يأخذ عن الكوفيّ..».

وإلى مثل هذا الرأي، وإلى أشدَّ منه تعديلاً للنحو البصريّ، وتجريحاً للنحو الكوفيّ ذهب أستاذُنا سعيد الأفغاني ـ رحمه الله ـ حينما قال[2]:

«البصريّون هم الذين أمعنوا في أحوال الكلام العربيِّ، واستنبطوا عِلَلَهُ، وحكَّموا فيها المنطقَ والعقل، حتى جاءت قواعدهم في القياس والنحو متماسكةً

(1) ضحى الإسلام / 470.
(2) في أصول النحو / 205 ـ 206.

متناسقةً في الجملة.. أمّا الكوفيون فلم تكن لهم أصولٌ يبنون عليها غيرما أخذوه عن أساتذتهم البصريّين، ولم يُحسنوه، ثم جعلوا من عدم المنهج في سماعهم منهجاً خاصّاً لهم، فسمعوا الشاذَّ واللحنَ والخطأ، وأخذوا عمَّن فسدت لغته.. وهذا شيخُهم وكبيرهم الكسائيُّ كان يسمعُ الشاذَّ الذي لا يجوزُ من اللحن والخطأ وشعر غير أهلِ الفصاحة والضروراتِ، فيجعلُ ذلك أصلاً، ويقيسُ عليه حتى أفسدَ النحو».

ولمَّا كان ذلك كذلك فإنَّنا زهِدنا في نحو الكوفيين، فلم نبسط القول في مذهبهم، وفيما خالفوا فيه البصريّين. ولم نذكر المدارس الأخرى كالمدرسة البغدادية لأن هذه المدارس تأخر ظهورها، وحقّها أن تُذكر أو تُدرس في العصر العباسي الثاني، ولكلِّ أَجَلٍ كتاب.

3 ـ العروض والقوافي

مرَّة ثالثةً يبرزُ الخليل بن أحمد الفراهيدي عالماً مُبدعاً، وفنَّاناً ذوَّاقة من الطراز الأوّل، يكتشفُ علم العروض، ويرسِّخ أصوله، كما غاص على أسرار اللغة، وصنعَ معجمها، وكما أعمل عقله الحصيف في تراكيب العربية وبُنَى المفردات، فإذا هو يرتقي بالنحو والصرف إلى قمة لم يرقَها أحد قبله، ولم يجاوزْها أحدٌ بعده. فما معنى العروض في اللغة؟ وما دلالته في الاصطلاح، وكيف اكتشف الخليل أوزانه وتفعيلاته؟

العروضُ في اللغة الطريقُ في عُرْض الجبل، والعروضُ الناحيةُ والمكان الذي يعارضُك إذا سرت. ويقال: فلان ركوضٌ بلا عروض؛ أي بلا حاجة عَرَضت له. وعَرَض الرجلُ إذا أتى العروض، والعروضُ مكَّةُ والمدينةُ وما حولهما.

يظهر ممَّا سبق أنه لم يكنْ بين معاني كلمة (العروض) وموسيقا الشعر أدنى صلة، وأن الكلمة كانت ملتصقة المعاني بالأرض، لا تبارحُ مسالكها ونواحيَها، غير أنَّ تطوَّرَ اللغة من المحسوس إلى المجرَّد نقلَ الكلمةَ إلى أفق آخر.

قال ابنُ منظور[1]: «وعروضُ الكلام: فحواهُ ومعناه. وهذه المسألةُ عروضُ هذه، أي نظيرها. ويقال: عرفتُ ذلك في عروض كلامه ومعارض كلامه، أي في فحوى كلامه، ومعنى كلامه».

ثم لبست الكلمة لبوسَ المصطلح حينما اكتشفَ الخليل بن أحمد الفراهيدي [ت: 170هـ] موسيقا الشعر، فأضيف إلى معانيها معنيان دقيقان: عامٌّ وخاصٌّ. فالعروضُ في المعنى العامِّ ميزان الشعر، وفي المعنى الخاصِّ آخر الشطر الأول من البيت؛ أي التفعيلة الأخيرة من الصدر.

قال ابن منظور: «وسُمِّي عروضاً، لأن الشعر يُعْرَض عليه. فالنصفُ الأول عروض، لأن الثاني يُبنى على الأول.. قال أبو إسحاق: وإنما سُمِّي البيت عروضاً، لأن العروض وسط البيت من البناء، والبيتُ من الشعر مبنيٌّ في اللفظ على بناء البيت المسكون للعرب».

وعرَّف الخطيبُ التبريزي العروضَ، فقال[2]: «اعلمْ أن العروضَ ميزانُ الشعر، بها يُعرف صحيحهُ من مكسوره، وهي مؤنثة»[3]. ورَبَط حاجي خليفة[4] فنَّ العروض بالذَّوْق السليم، فقال: «ولا حاكم في هذه الصناعة إلَّا استقامةُ الطبع وسلامةُ الذوق. فالذوقُ إن كان فِطريّاً سليقيّاً فذاك، وإلَّا احتيج في اكتسابه إلى طول خدمة هذا الفن».

مكتشف هذا العلم الخليل بن أحمد، وفي اكتشافه أقوال، يحسن بنا، قبل أن نذكرها، تعرُّف ملامح من خَلْق هذا العالم الجليل وخُلُقه؛ لأننا قلَّما نظفر بمثله في تاريخ العلوم اللغوية. قال الإمام الذهبي في ترجمته[5]:

«كان رأساً في لسان العرب، ديناً، ورعاً، قانعاً، متواضعاً، كبير الشأن.. كان

(1) اللسان / عرض.
(2) الكافي في العروض والقوافي / 17.
(3) قال ابن منظور: «وربما ذُكّرت». وذكّرناها ذهاباً بها إلى علم العروض.
(4) كشف الظنون 2/ 1133.
(5) سير أعلام النبلاء 7/ 431.

متقشفاً متعبداً. قال النضر: أقام الخليل في خصّ له بالبصرة، لا يقدر على فلسين، وتلامذته يكسبون بعلمه الأموال.. وكان إذا أفاد إنساناً شيئاً لم يُره بأنه أفاده. وإن استفاد من أحد شيئاً، أراه بأنه استفاد منه» وقال الزركلي[1]: «ولد ومات في البصرة، وعاش فقيراً صابراً كان شعث الرأس، شاحب اللون، قشف الهيئة، متمزق الثياب، متقطع القدمين، مغموراً في الناس، لا يعرف.. وهو الذي اخترع العروض».

وإذا كنا قد أعجبنا بأسلوبه الرياضيِّ في تصنيف المعجم، وبذكائه الوقّاد في الغوص على أسرار النحو والصرف، فإن الأقدمين عجبوا من ذوقه الرهيف في الطرب للنغم، والاهتزاز للإيقاع، فقالوا[2]: «إنه دعا الله أن يرزقه علماً، لا يسبق إليه، ففتح له بالعروض.. وقيل مرّ بالصفّارين (النحاسين) فأخذه من وقع مطرقة على طست» فقاده ذلك إلى تقطيع أبيات الشعر.

ولا يُفهمنَّ ممَّا تقدَّم أن الخليل اخترع العروضَ اختراعاً، فالعربُ كانوا يُحِسُّون الوزنَ، ويضبطون إيقاعه بالفطرة السليمة، كما كانوا يتكلّمون، فيأتي كلامُهم صحيحاً فصيحاً، لا يشوبُه لحن. ولا يفهمن كذلك أن الخليل اكتشف الأوزان كلها، ووضع المصطلحات كلها، ودرس القوافي وعيوبها، فقد وضع هو العلم قريباً من الكمال، ثم أكمله العلماء اللاحقون.

يُخَيَّلُ إلينا أنه حينما أصغى الخليلُ إلى موسيقا الشعر العربي[3] إصغاءَ الذوّاقة هداه سمعُه إلى بِضْع نَغَمات (تفعيلات)، فقلَّبها على وُجوهها تقليبَ الخبير، وطفقَ يُبدئُ ويعيدُ، ويوقّع ويرجّع حتى استقامَ له منها خمسةَ عشر إيقاعاً، فشدَّها على قيثارة الشعر العربيّ، بعد أن استخرج أوتارها منه.

ثم جاء الأخفشُ الأوسط ـ واسمُه سعيدُ بن مسعدة ـ [ت: 215هـ] فشدَّ إلى قيثارة الخليل وتراً آخر، سمَّاه الخَبَب. فأصبح لدينا ستةَ عشرَ إيقاعاً، أو بحراً.

(1) الأعلام.
(2) سير أعلام النبلاء 7/ 431.
(3) انظر «عروض الشعر العربي» د. غازي طليمات / 26 وما بعد.

فما الذي حملَ الخليلَ على تسمية الأوزان بحوراً، لا أنغاماً، ولا أوتاراً، وهو إمامُ العربية غيرَ مدافَع؟ وكان كما قال الذهبي: «يعرف علم الإيقاع والنغم»؟

لعلَّه آثر هذه التسمية على سواها؛ لأن البحرَ رحبٌ متباعدُ الشطآن، ولأن الـوزنَ الواحدَ أفُقٌ فني واسعٌ كالبحر، يغترفُ منه الشعراءُ ما وسِعَهم الاغترافُ فلا ينفدُ ماؤه، ولا ينقصُ، بل يزيدُ ويزخر. فالناظمُ يأخذ من البحر قالبَه الشعريَّ الموسيقيَّ، ويفرغ فيه القصيدة.

وذهب د. شوقي ضيف إلى[1] «أن الخليل اكتشف للشعراء أوزاناً جديدة كثيرةً، لم يستخدمها أسلافُهم، وذلك أنه استضاءَ بفكرة التباديل والتوافيق الرياضية في وضع عروض الشعر، إذْ جعل أوزانهُ تدورُ في خمس دوائر، أو بعبارةٍ أدقَّ، تدورُ أسبابها وأوتادها، فإذا هو يُحصي الأوزانَ التي استخدمها العربُ، واضعاً لها ألقابها، أو يستنبط أوزاناً أخرى مهملةً لم يستخدموها في أشعارهم، كي ينفذ الشاعر العباسيُّ إلى ما يريدُه من تجديد في أوزان الشعر وبحوره».

ونحن لا ننكرُ على الخليل موهبته[2] الرياضيةَ، واستنباطَه الأوزانَ من الدوائر، ولا ننكر كذلك أن هذه الدوائر يمكنُ أن تُنجبَ وزنين خديجين، يكبو بإنشادهما اللسانُ، وتمجُّ وقعَهما الآذانُ، وهما المضارعُ، ووزنه: (مفاعيلن فاع لاتن)، والمقتضبُ، ووزنه: (مفعولاتُ مستفعلن). وهذان الوزنان لا يمتازان من بقيّة الأوزان إلَّا بالقُبح والسماجة.

وأدلُّ ما يدلُّك على قبحهما وسماجتهما أنك تقرأُ شعرَ البحتري الذي أراد أن يشعر فغنَّى ـ وديوانُه من خمسةِ أجزاء كبار ـ وشعرَ المتنبي الذي فرضَ نفسه على التاريخ ـ وديوانُه من أربعة أجزاء ـ فلا تجدُ في الديوانين كليهما بيتاً واحداً على واحدٍ من هذين الوزنين.

(1) العصر العباسيّ الأوّل / 195.

(2) انظر التفصيل في «عروض الشعر العربيّ» د. غازي طليمات، فصل «الشعر بين مقاييس العروض وسلامة الحس».

وتأويلُ ما نُسِب إلى الخليل عندنا أن دوائره العروضيةَ الرياضية اشتملتْ على هذين الوزنين اللذين يمكن توليدُهما بالاستنساخ أو بالأنابيب، غير أنهما يولدان ميتيْن أو شائهيْن. وأمرهُما لا يختلفُ عمّا أَفْضى إليه صنيعُ الخليل في معجم العين، حينما قلَّب الجذورَ الثلاثيةَ والرباعية، وأفضى به التقليبُ إلى ألفاظٍ قِباحٍ، لم يستعملْها العربُ قطُّ لتعثكلها في اللسان، وثِقلها على الأذن.

ولمّا كان العرب ينظمون بالحسّ الرهيف لا بمعادلات الرياضيات، فإنهم أهملوا هذين الوزنين؛ لأنهما يفتقران إلى تناسب الأجزاء وتناغم الأصوات، وتلاؤم التفعيلات. وعلى هذه الحقيقة الذوقية لا العلمية وقع العرب في العصر الجاهلي، وعليها أيضاً وقع أبو العلاء المعريّ بعد الخليل فلم يرتضِ كلَّ ما وصل إليه الخليلُ والأخفش، بل احتكم إلى الذوق، وعرَّف الشعر تعريفاً خالف به القدماء.

قال القدماء في تعريف الشعر: الشعرُ كلامٌ موزونٌ مُقفًّى. وقال أبو العلاء[1]: «الشعر كلام موزون تقبلُه الغريزةُ على شرائط، إن زاد أو نقصَ أبانه الحسُّ». قال أبو العلاء: «أبانه الحسُّ» ولم يقلْ أبانه العروضُ؛ لأن في موازين العروض الرياضية صَلَابةً، وفي الشعر مَرانة، وفيه خفايا تُقاسُ بالإحساس، ولا تقاسُ بمقياس، أجزاؤه الحركةُ والسكون، والأسبابُ والأوتاد. ونحن نُبرِّئُ الخليلَ من تبعة القبح، ولا نقول كما قال د. شوقي ضيف[2]: «إنه اكتشف للشعراء أوزاناً جديدة كثيرة لم يستخدمها أسلافهم». وإنما نقول:

نجم عن احتكام الخليل إلى الدوائر أوزانٌ صلبة، لا تُعجبك ولا تطربك، أثبتها النظر العقلي، ونفاها الذوق الفني، فاستعملها بعضُ الشعراء الأعاجم، ثم أقلعوا عنها، بعدما تلقاها الناس بالإعراض والامتعاض. وتاريخ الأدب العربي القديم شهد تجارب مخفقة من هذا النمط ـ ومنها المواليا والقوما والكان كان ـ ثم انطوت أو نسخت، كأن لم تغن بالأمس. وتاريخنا الأدبي الحديث يشهد تجارب

(1) المرجع السابق / 171.
(2) العصر العباسيّ الأول / 195.

أخرى، لا تكاد تولد حتى تموت؛ لأنها لا تنبع من الأنغام التي فطر عليها كلام العرب.

إذا انتقلتَ من بحور الشعر إلى قوافيه صادفتْك تجاربُ أخرى من هذا الضرب، حاول أصحابُها أن يخالفوا عمَّا رسمَ الخليلُ والأخفش؛ أي حاولوا أن يخالفوا عمَّا فُطِر عليه كلامُ العرب. فما القافيةُ؟ وما قيمتُها في المنظوم؟

قال الخليل[1]: «القافية من آخر حرف في البيت إلى أول ساكن يليه مع الحركة التي قبل الساكن» وعرّف الأخفش القافية تعريفاً آخر، وقف عليه ابن جني، وقارنه بتعريفات أخرى، ثم قال: «والذي يثبت عندي صحته من هذه الأقوال هو قول الخليل».

ولا يعنينا في هذا الكتاب بسط القول في أحرف القافية الستة: الرويِّ، والوصلِ، والخروج، والردف، والتأسيس، والدخيل، ولا ذكر حركاتها الستّ، وعيوبها الستة، وأنواعها الخمسة. وإنما يعنينا أن نبين قيمة القافية، وأن ننظر في صنيع من حاولوا أن يخالفوا عن أصولها من شعراء العصر العباسي الأول، وأن نحتكم في الحكم لهم أو عليهم إلى ما احتكم إليه أبو العلاء من الغريزة والحسّ.

لا ينكر أحد من القدماء أن القافية أهم ما في البيت، وأن الحكم على الشاعر بالإجادة أو الإساءة يستمد في بعض الأحيان من قوافيه. وعلة ذلك في نظرنا أن القافية هي الكلمة الأخيرة التي يختم بها البيت، وأن السامع يتشوق إليها، كما يتشوق الظامئ إلى الماء البرود. فإن وقعت في موقعها، فلاءمت معنى البيت ولفظه حسن البيت كله معنى ومبنى، وإن جاءت متكلفة، وألصقت بالبيت إلصاقاً مستكرهاً، فسد البيت كله. ولهذا فإن الخروج عن أصولها المرعية ـ وإن سُمي تجديداً ـ قد يقبّح الشعر، ولا يحسنه. ومع ذلك، سمّى د. شوقي ضيف هذا الخروج تجديداً، فقال[2]:

(1) عروض الشعر العربي / 128ـ129.

(2) العصر العباسيّ الأول/ 196 وما بعد.

«وعلى نحو ما جدّدوا ـ لهذا العصر ـ في الأوزان، جدّدوا في القوافي، مستحدثين ما سمّوه، باسم المزدوج والمسمَّطات. أمَّا المزدوج فالقافية فيه لا تطّرد في الأبيات، بل تختلفُ من بيت إلى بيت، بينما تتحدُ في الشطرين المتقابلين.. وقد نظم أبو العتاهية من هذا النمط الجديد مزدوجته (ذات الأمثال).. وللرقاشي مزدوجة طويلة في المجون والخلاعة... والمسمَّطات قصائد تتألفُ من أدوار، وكلُّ دور يتركَّبُ من أربعة شطور أو أكثر، وتتَّفق شطورُ كلِّ دور في قافية واحدة، ما عدا الشطرَ الأخير، فإنه يستقلُّ بقافية مغايرة... وقد أنشد الدميريُّ لأبي نواس مخمَّساً ختمه بهذا الدور:

يا ليلةً قضيتُها حلوهْ   مرتشفاً من ريقها قهوه

تُسْكرُ من قد يبتغي سكرَهْ   ظننتها من طيبها لحظَهْ

يا ليت لا كان لها آخرْ

وقد اختار لآخر المخمس صيغةً، يبدو من تركيبها أنها عاميّة، وكأنَّه هو الذي ألهم الوشَّاحين الأندلسيين أن يختموا موشَّحاتهم بأقفال عامية».

ولعلَّكَ لاحظت أن قوافي هذه المخمَّس خرجتْ على ما أَلِفَ العربُ من الحفاظ على جمال القوافي بالتزام الرويِّ الموحَّد. فالقافيتان (حلوة وقهوة) مؤتلفتان لالتزامهما الواوَ في الرويِّ، أمَّا (سكرة ولحظة) فمختلفتان. وهذا الاختلافُ ناجمٌ عن التحلُّل من وحدة الروي. وهذا يعني أن التجديدَ في قوافي المزدوجات والمخمَّسات كالتجديد في أوزان المواليا والقوما، وأن التجديدَ هنا وهناك لم يكن إلَّا مخالفةً دخيلةً أدخلها الشعراء الموالي على عروض الخليل؛ لأنَّهم لم ينظموا بالفطرة، بل بالمحاكاة والتعلُّم.

وخلاصةُ القول في تجديد المولَّدين من شعراء العصر العباسيّ الأول أن أوزانَهم وقوافيهم لم تستطعْ أن تترك في موسيقا الشعر العربيِّ إلَّا صدىً أبحَّ لضؤولة حظِّها من الطبع ومن العَزْف على السجيّة، ولمخالطتها اللهجات العامية، ولعجزها

عن مطاولة الأوزان والقوافي الأصيلة. ولهذا فنيتْ أصداؤها، وبهتتْ أضواؤها، وبقيتُ لحونُ الخليل تتجاوبُ من قرن إلى قرن، بلا خفوت ولا فتور.

4 ـ الأدب

قال الجاحظ[1]: «إنه ليس في الأرض كلامٌ هو أمتعُ ولا آنَقُ، ولا ألذُّ في الأسماع، ولا أشدُّ اتصالاً بالعقول السليمة، ولا أفتقُ للسان، ولا أجودُ تقويماً للبيان من طول استماع حديث الأعراب العقلاء الفصحاء، والعلماء البلغاء».

ويُخيَّلُ إلينا أن براعة الأعراب في تشقيق الكلام، وتجويد المحاورة، وسرعة البديهة في الارتجال ناجمة عن بداوتهم لأن البداوة فوَّتَتْ عليهم الانكباب على فنون الشعوب المستقرَّة، فلم ينحتوا التماثيلَ من الصخور، ولم يرسموا الألواح في القصور، ولم يشدُّوا الأوتار على المعازف، ولم يمثّلوا الأساطير في المسارح، فانصبَّتْ قرائحهم على فن واحد، وهو فنُّ الأدب منثوره ومنظومه.

ولذلك كلِّه كثرتْ أخبارُهم المُمتعة، ونُقلت عنهم المواقفُ المثيرة، ورُويت أجوبتُهم المسكتة، وتنوقلت أمثالُهم السائرة، وحفظت حكمُهم العميقة، وأُثرت عنهم البطولةُ في الحرب، والكرمُ في السلم، وصُوِّرت هذه السجايا كلُّها بكلام مصفّى، تقذفه الخواطرُ على الألسنة بلا صنعة تنمّق، وبلا تكلُّف مقيت.

فلمّا ظهر الإسلامُ، أتمَّ مكارم الأخلاق، فشفعَ التضحية بالجهاد، والكرمَ بالصدقات، وهذَّب الأثرةَ بالإيثار، والحبَّ بالعفاف، والثأرَ بالعفو أو القَوَد، وهكذا ارتبط أدبُ الدنيا بثواب الآخرة، وأصبح الأدبُ العربي أخلاقيَّ الأفكار، إسلاميَّ المعيار، رافداً للشريعة، كما كان الجاهليُّ مظنَّة للحكمة، وحَرَصَ الرواةُ وعلماء اللغة والنحاة على حمله ونقله؛ لأنهم لمَّا حملوه ونقلوه، حملوا معه مفردات اللغة، والمفرداتُ لا تحيا إلَّا في تراكيب صحيحة فصيحة، وتراكيبُ العرب هي الأدب.

(1) البيان والتبيين 1/ 145.

وأخصُّ ما يخصُّ أدبَ البداوة الإيجازُ الذي يعينُ على حفظه، ويسهِّل نقله من الرواة إلى المصنِّفين، أو يرسِّخه في الذاكرة الواعية، أو يصقلُ به النفسَ المرهفة، المفتونة بحبّ البيان الأصيل، والكلام المُصَفَّى والمعرضة عن اللغو والحشو. قال الجاحظ[1] يصف نفوس العرب عامة، والأعراب خاصة ويحدد ذوقهم في الأدب:

«وهم، وإن كانوا يحبُّون البيانَ والطلاقة، والتحبير والبلاغة، والتخلُّص والرشاقة، فإنهم كانوا يكرهون السلاطةَ والهَذَر، والتكلُّف والإسهاب والإكثار، لما في ذلك من التزيُّد والمباهاة، واتِّباع الهوى، والمنافسة في الغلوّ. وكانوا يكرهون الفضولَ في البلاغة، لأنَّ ذلك يدعو إلى السلاطةِ، والسلاطةُ تدعو إلى البذاءِ، وكلُّ مراء في الأرض، فإنما هو من نِتاج الفضول».

وأعجبُ ما يعجبُك من أدب البداوة ـ وسِيّان ما صُنِع في الجاهلية وما صُنع في الإسلام ـ صفاؤُه ونقاؤه، وخلوصُه من مفاسد الأمم الأخرى. إذْ قلَّ فيه وصف الخمر، وندر الغزل الفاحش، وجانبه الانحرافُ إلى الغلمان. ولكنه في الوقت نفسه لم يوغل في الخيال، ولم يمعن في التفكير، ولم يثقل معانيه بالفلسفة، فبقيَ واضحَ الأفكار، شفيفَ اللفظ، يُعطيك ما فيه من مضمون عقلي ونفسي بلا إلغاز ولا رمز. وسببُ ذلك كلِّه أن الأعراب لم يُخالطوا الفُرْس في العراق، والأقباطَ في مصر، وبقايا الروم في الشام.

أمَّا الذين خالطوا الأعاجمَ طَوالَ العصر العباسي الأول، في كُبْريات الحواضر، فقد صنعوا أدباً حضريّاً، طغى فيه العقل على العاطفة، وغلبت أفكارُه مشاعرَه، فبهت رُواؤه، وقلَّ ماؤه، وافتقر إلى رشاقة الأدب البدوي.

ومن أبرز مَنْ صنعوا هذا الأدب الفكري الحضري مِن الكُتَّاب عبدُ الله بن المقفع [ت: 142هـ] ووزير المأمون عمرو بن مسعدة الصُّولي [ت: 217هـ]. ومن الشعراء بشار بن برد [ت: 167هـ] وأبو نواس [ت: 198هـ].

(1) المصدر السابق 1/ 191.

فالكتاب أطالوا فيما ترسَّلوا، وبسطوا جوانبَ العبارات، وصاغوا الجملَ صياغة منطقية فاترة، تفتقرُ إلى خفَّةِ الروح، وتوقُّد العاطفة، وتُحْوِجُ السامع أو القارئ إلى التوقُّف ليفهم الكلامَ بالعقل المتدبِّر، لا بالانطباع العفويّ. لقد كان البدويُّ الأميُّ يتكلَّم بالفطرة، فيستلهمُ بيانه من صفاء الصحراء، وشمس الهاجرة، فيأتي أوضح من واضح. وصار الكاتب العباسيّ يتعلَّم الأدب بالتمرس والدُّربة، أو يستقيه من الدفاتر، ثم يصبُّه في الرسائل، بعد طول تأمُّل. والقسمُ الأكبر ممَّا كُتِب في العصر العباسي الأول جاء متأثراً بسياسة الدولة، دائراً في فلكها، خاضعاً للمفاهيم الاجتماعية الجديدة.

وباختصار نقول: إن بلغاء البداوة تخرَّجوا بالطبيعة، فجاءَ أدبُهم حارّاً مطبوعاً، وإن كُتَّاب الحواضر تخرَّجوا بالدواوين فجاءَ أدبُهم فاتراً مصنوعاً.

وربَّما كان شعراء الحواضر المتأثِّرين بالثقافات الدخيلة أدهى من كتّابها، وأبعدَ عن طبيعة الأدب البدوي. لأن الكتَّاب ـ وأكثرهم رسميون يعايشون الخلفاء والـوزراء ـ كانوا يعقلون عواطفهم، إذ يتخذون سمت الخلافة، فلا يجهرون بالمعصية. أما الشعراء فقد أتاح لهم التحرر من رقابة الدولة أن ينغمسوا في متارف الحضارة، وأن يميلوا إلى ما هو أدهى من الخمر، وهو إتيان الغلمان، ففتر غزلهم بالنساء، وتخنث شعرهم، قال أحمد أمين[1]:

«وفي ذوقي أنه ـ يعني الشعر الحضري ـ ليس في خفة روح الأول ـ يعني البدوي ـ ولا رقته وعذوبته، يحتاج الذهن فيه إلى أن ينحرف بعض الانحراف ليفهمه، كالذي تراه في شعر بشار وأبي نواس، فيه العمق، وفيه الفجر. والقصيدة التي كان يغني بها العربي ليعبر عن عاطفة قوية بسيطة، أصبحت في الحضر مملة، يتصنع صاحبها العاطفة، ويغلو فيها. والأدب الذي كان يشرح حياة البادية، وما فيها من بطولة وشجاعة وقوة، أخذ يعبر عن حياة المدن، وما فيها من نعومة ولين».

(1) ضحى الإسلام / 208.

ولاحظ المستشرق الألماني (يوهان فك) بعضَ الألفاظ الفارسية في أشعار المولَّدين، ونَقَل عنه د. شوقي ضيف هذه الملاحظة، فقال[1]: «وقفَ (يوهان فك) عند استخدام نفر من الشعراء العباسيين لبعض الألفاظ والصِّيغ الفارسية... إذْ كان الشعراء يسوقون في أشعارهم أحياناً بعضَ الألفاظ الفارسية تملُّحاً وتظرُّفاً... وربما كان أكثرَهم استخداماً للألفاظ الفارسية في شعره أبو نواس، إذْ كان يأتي بها في بعض خمرياته تعابثاً ومجانة وخاصّةً حين يوجِّه كلامَه إلى بعضِ غلمان المجوس، مُقْسماً عليهم بآلهتهم وشعائرهم الدينية، وأعيادهم المجوسيَّة».

وبين الفريقين: شعراءِ الوبر وشعراءِ الحضر ظهر فريق ثالثٌ أصاب من الفريق الأول مبانِيَهُ، ومن الفريق الثاني معانِيَهُ، فجمع فحولة الأسلوب إلى جدة الأغراض، إذ اكتسب الفحولة بالتعلُّم، والأغراضَ بالمعايشة. فقد قَبَس شعراءُ هذا الفريق جزالةَ اللغة ومتانةَ النسج من اتّصالهم بالبادية، وروايتهم الشعر القديم، فمنْ لم يرحل منهم إلى البادية رحلت البادية إليه، إذْ كانت البقيةُ الباقيةُ من فحول الشعر الأموي تنتقل من البوادي إلى الحواضر، فيأخذ عنها الفصاحةَ، منْ لم يكن فصيحاً بالفطرة. ومن أشهر هؤلاء المعلَّمين الفحول ابنُ ميادة [ت: 149هـ]، وأبو حية النميري [ت: 183هـ]، وعمارةُ بن عقيل [ت: 239هـ].

ولك أن تقول ـ وفي قولك نصف الحقيقة ـ: قد يكون لجزالة الفريق الثالث من شعراء العصر العباسي الأول مصدر آخر؛ وهو دراستهم اللغة على شيوخها، أو إصغاؤهم إلى رواة الشعر القديم، وهم ينشدون أحفل القصائد بالغريب. وممّا يسوّغ قولك أن علماء اللغة كانوا أحرص الناس على التنقير عن الغريب والحوشي، وعلى جمعه من الرجز والقصيد.

ومن المعروف أن رواة الشعر القديم من شعراء وأدباء كانوا يتنافسون في جمع النفائس. وأهمُّ ما جمع منها في العصر العباسي الأول مُفضَّليات المفضَّل

(1) العصر العباسيّ الأول / 134.

الضبيّ [ت: 178هـ] وأصمعياتُ الأصمعي [ت: 215هـ] وحماسةُ أبي تمام [ت: 231هـ]. ولتنافس الأدباء والعلماء في الجمع والاختيار سببان: دينيٌّ وسياسيٌّ:

أمَّا الدينيُّ فإن فحواه حرصُ العلماء على فَهْم الكتاب والسنة وإفهامِهما، ولبلوغ هذا الغرض لم يكن بدٌّ من جمع شوارد اللغة من نفائس الشعر، ومَنْ يرجع إلى الكتُب التي فسَّرت غريبَ القرآن وغريب الحديث يجدْها مترعةً بشواهد من هذه المختاراتِ وأمثالها.

وأمَّا السببُ السياسيُّ فجوهرهُ أنَّ الخلفاء كانوا يستوزرون أعلمَ هؤلاء العلماء، وأوسَعهم إحاطة باللغة، ويختارون منهم مَنْ يكتبُ رسائلَهم، ومَنْ يعلِّم أولادَهم. ولذلك تخيَّرَ الرواةُ عيونَ الشعر العربيّ القديم، ورَوَّوْه أبناءَ الأمراء، ومِن دفاترهم قَبَس الجزالةَ شعراءُ هذا الفريق. وصنيعُ الخلفاء والعلماء يدلُّ على أن ما رُمي به الخلفاءُ العباسيّون من ضَعْف النزعةِ القومية في السياسة فِريةٌ يكذِّبُها مسلكُهم الأدبيُّ.

وبدلاً من رَمْي الخلفاء بما رُموا به يحسنُ بنا أن نشيرَ إلى أن أهلَ اللغة والنحو ـ وعلى رأسهم الكسائيُّ الفارسيُّ الأصل ـ كانوا أحرصَ الناس على إيثار الفحولة في الأساليب ليظفروا بجوائز الخلفاء من ناحية، وليهيمنوا على الحركة النقدية من ناحية أخرى، حتى إنَّ بين الشعراء مَنْ كانوا يعرضون شعرهم على علماء اللغة لكي يجيزوهم، فيجزل لهم الخلفاء العطاء.

وحينما راجت سوقُ الشعر القديم في مجالس الخلفاء بعد رواجها لدى علماءُ اللغة والنحو، وأدرك رواةُ الشعر أن روايته ستعودُ عليهم بالمنائح، أداروا مفاتيحَ الشعر في قلوب الخلفاء أوَّل الأمر، وفي خزائنهم آخرَه، فألقتْ ما فيها إليهم بغير حساب. وظَفَرُ الكبار من الرُّواة بهذه المنائح أطمع صغارهم، فراحوا يجمعون الأخبارَ والأشعار والقِصصَ والأمثالَ والنوادر، ثم يفِدون بها على الخلفاء، فيُصيبون ما يطلبون.

ونُجْح مساعيهم أطمعَ الكَذَبة، فافترَوْا على القدماء ما ليس لهم، وقوَّلوهم ما لم يقولوا، حتى أصبح الوضعُ حرفةً يحترفُها عددٌ ممَّن يجيدون النظم، ويُبَهْرجون ما ينظمون بألفاظ الأعراب، قال أحمد أمين[1]:

«اشتهر بالوضع من العلماء: حمّاد الراوية، وخلف الأحمر، وهشام ابن الكلبي النسابة، وغيرهم. فهؤلاء ملؤوا كتب الأدب العربي قصصاً، وقصائد، وأخباراً، وأنساباً، لم يتحروا فيها الحقّ والصدق. فحماد روى كثيراً من أخبار الجاهلية وشعر الإسلاميين، وحروب القبائل. وروى المعلقات السبع. وكان له من القدرة ما يستطيع أن يقلد الشعراء الأولين، ويعمّى بها على الناس».

ومن فضل الله على اللغة والأدب أن قيّض للخلافة في العصر العباسيّ الأوّل خلفاء أفذاذاً ذوي ملكات أصيلة، تميز الصادق من الكاذب، وصحيح الشعر من منحوله. قال ياقوت الحموي[2] في ترجمة المفضل بن محمد الضبي:

«عن إبراهيم بن المهدي قال: حدّثني السعيديّ الراوية، وأبو إياد المؤدِّب. قالا:

كنا في دار أمير المؤمنين المهدي بعيساباذ، وقد اجتمع فيها عدة من الرواة والعلماء بأيام العرب وآدابها وأشعارها ولغاتها، إذْ خرج بعض أصحاب الحاجب، فدعا المفضل الضبِّيَّ الراوية. فدخل، فمكث مليّاً، ثم خرج إلينا، ومعه حماد والمفضل جميعاً، وقد بان في وجه حمّاد الانكسار والغمّ، وفي وجه المفضل السرور والنشاط. ثم خرج حسين الخادم، فقال:

يا معشر من حضر من أهل العلم، إن أميرَ المؤمنين يُعْلِمكم أنه قد وصَلَ حمَّاداً الشاعر بعشرين ألف درهم لجودة شعره، وأبطل روايته لزيادته في أشعار الناس ما ليس منها. ووصل المفضَّل بخمسين ألفاً لصدقه وروايته. فمن أراد أن يسمعَ شعراً

(1) ضحى الإسلام / 209.
(2) معجم الأدباء 19/ 165.

جيّداً محدثاً، فليسمعْ من حمَّاد، ومن أراد روايةً صحيحة فليأخذْها عن المفضّل».

وإذا كان حمّاد يزيد في الشعر، فإن خلفاً الأحمر كان أدهى منه؛ لأنه كان يضع الشعر، ويعزوه إلى القدماء. قال ياقوت الحموي[1] في ترجمة خلف: «كان خلف يضع الشعر، وينسبه إلى العرب، فلا يعرف، ثم نسك». واعترف خلف بما اقترف، فقال: «أتيت الكوفة لأكتب عنهم الشعر، فبخلوا عليّ به، فكنت أعطيهم المنحول، وآخذ الصحيح، ثم مرضت، فقلت لهم: ويلكم أنا تائب إلى الله. هذا الشعر لي. فلم يقبلوا مني. فبقي منسوباً إلى العرب لهذا السبب».

وأسوأ ما اجترحه الوضاعون أنهم لم يعترفوا بما اقترفوا، أو اعترفوا بعدما تفرق ما وضعوا في الآفاق وتلقفته الأسماع، وكتب في المصنفات، فلم يستطع تمييزه إلَّا أهل الصناعة.

قد تقول: إن وضع الشعر أقل ضرراً، وأهون خطراً من وضع الحديث، فيقال لك: بين هؤلاء الوضاعين من عرف برواية الشعر والحديث، ومنهم من أثرت عنه القصص والأخبار، ومنهم من عرف بحفظ الأنساب، وأبرزهم النسابة هشام بن السائب الكلبي [ت: 204هـ]. قال الإمام الذهبي[2] في ترجمته:

«هو العلامة الأخباري النسابة الأوحـد.. قال أحمد بن حنبل: إنما كان صاحب سمر ونسب، ما ظننت أن أحداً يُحَدِّث عنه. وقال الدراقطني وغيرُه: متروكُ الحديث... وكان أبوه مفسِّراً، ولكنه لا يوثق به أيضاً».

وأسوأُ من ذلك كلِّه أن الدارسين العصريّين من مستشرقين وعرب تأثَّروا بهم، وعلى رأسهم د. طه حسين، ضخَّموا مسألة النحل، فكذَّبوا الصادقين، وجرَّحوا العدول، وحاولوا أن يأتوا بناءَ الأدبِ العربيِّ من القواعد، وكادوا يُنكرون الشعر الجاهليَّ كلَّه: ما صحَّ منه وما نُحِلَ.

(1) السابق 11/ 68.
(2) سير أعلام النبلاء 10/ 101.

هـ ـ العلوم العقلية[1]

ـ تمهيد

إذا قارنت ثقافةَ العصر العباسيّ الأول بثقافة العصر الأمويّ تبيّن لك أن أهمَّ ما ميّزَ العباسيين من الأمويين ظهورُ العلوم الطبيعية في زمانهم وتطوُّرُها. وأهمُّ هذه العلوم الطبُّ والجغرافية والرياضيات والفلك والحيوان. وابنُ خلدون سمَّى هذه العلوم (العلومَ العقلية)، وميَّزَها من (العلوم النقلية) وهي علوم الدين، وعلوم العربية، فقال[2]:

«الأُولى هي التي يمكنُ أن يقف عليها الإنسانُ بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها، ووجوه تعليمها حتى يقفه نظرُه ويحثَّه على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو إنسانٌ ذو فكر. والثانيةُ هي العلومُ النقلية الوضعية، وهي كلُّها مستندة إلى الواضع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل إلَّا ما في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول... وأصلُ هذه العلوم النقلية كلِّها هي الشرعياتُ من الكتاب والسنة... ثم يستتبع ذلك علوم اللسان العربيِّ الذي هو لسانُ المِلَّة، وبه نزل القرآن».

ولم يكن انتقالُ الأمة العربية من النقل إلى العقل بدعةً لا سابقة لها ولا لاحقة، وإنما هو مَسْلَكٌ حضاري، يكاد أن يكون مطَّرداً لدى شعوب الأرض كافَّة، نصَّ عليه القرآن الكريم حينما جعل العلومَ الدينية واللغوية توقيفية فقال: ﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ ما لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾ [النساء: 4/ 113] وقال أيضاً: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْماءَ كُلَّها﴾ [البقرة: 2/ 31]. وأثبته تطورُ الثقافات الإنسانية، ومنها ثقافات أوربا التي كانت نقلية في العصور الوسطى، تدور في فلك التوراة والإنجيل، وأصبحت في عصر النهضة عقليةً تصادم الكنيسة، وعلومَ اللاهوت.

(1) انظر «ضحى الإسلام» / 279 وما بعد.
(2) المقدمة / 435.

ويغلب على ظننا أن العلوم النقليةَ تستثير ملكاتِ العقل، وتحثه على الإبداع، وإلى هذه الحقيقة أشار ابن خلدون حينما ذكر في الفقرة السابقة أن العقل يحاول أن يُلْحق فروع الفقه بأصول التشريع. وبهذه المحاولة يتدرَّب الفكر على الانتقال بالعلوم من النقل إلى العقل؛ أي على إبداع العلوم العقلية.

وممَّا يرقى بظنِّنا إلى الرجحان أن الدين الإسلاميَّ بقيَ طَوَالَ العصر الأمويّ محورَ التفكير العلميّ، فأنجب القراءات والتفسير والفقه وعلم الكلام، وعلم المغازي والسير، فلمَّا ظهرت المذاهبُ الفقهية، واحتدم الحوار بين أهل الحديث وأهل الرأي شُحِذ الفكر، وتهيَّأ للخوض في العلوم العقلية. وبعدما اكتملت الأسباب وتضافرت العوامل ظهرت العلوم العقلية الدنيوية من طبّ ورياضيات وحيوان. تلك واحدة.

والثانيةُ الدالَّةُ على نجوم العلوم العقلية من النقلية تطوُّر الدعوة إلى الإسلام. ففي عصري الراشدين والأمويين كانت الدعوةُ إيمانيةً فطرية، جوهرُها أن يلفتَ الداعي نظرَ المدعوِّ إلى خَلْق الكون وتدبيره، لكي يستنبط من النظر في الوجود الإيمانَ بمن أوجده.

فلمَّا كان العصر العباسي، وعايش المسلمون أصحابَ الملل والنحل الأخرى أصبحت الدعوة الفطرية قاصرةً عن أن تقنع أتباع الديانات الأخرى ـ وجلُّهم مُسلَّح بمنطق أرسطو ـ بما في الإسلام من ارتقاء بتصوُّر الإله وعقيدة التوحيد. ولذلك سلك الدعاةُ المسلك العقليَّ في الدعوة بحجج يقبلُها العقلُ من ناحية، وتدحضُ حججَ الرافضين من ناحية أخرى. فنجمت العلومُ العقلية من النقلية.

1 ـ عوامل تطور العلوم العقلية[1]

ما ذكره ابن خلدون عن إفضاء العلوم النقلية إلى العقلية لا يعني بالضرورة أن علوم الدين وحدها هي التي أنجبت علوم العقل، وإنما هي عامل واحد من عوامل

(1) انظر «ضحى الإسلام» 287 وما بعد.

كثيرة، تتضافر لكي تصنع البيئة العلمية المناسبة لظهور نهضة فكرية، تعقب النهضة الروحية التي يصنعها الدين. وأبرز هذه العوامل:

- **كثرة العمران**: قال ابن خلدون[1]: «إن العلوم تكثر حيث يكثر العمران، وتعظم الحضارة. ومن تشوّف بفطرته إلى العلم ممن نشأ في القرى والأمصار غير المتمدنة، فلا يجد فيها التعليم... واعتبر ما قررناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة، لمّا كثر عمرانها صدر الإسلام، واستوت فيها الحضارة، كيف زخرت فيها بحار العلم، وتفننوا في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم، واستنباط المَسَائِل والفنون، حتى أربوا على المتقدمين».

وممَّا يؤيد كلام ابن خلدون أنك لو قارنت حواضر العراق في العصر العباسي بحواضر الشام، لوجدت المدن الكبرى: بغداد، والبصرة، والكوفة أوسع علماً من مدن الشام. وعلة ذلك أن النشاط العلمي يحتاج إلى تقدم عمراني وازدهار اقتصادي، وتلاقح فكري بين الثقافات، والعراق في ذلك العصر بزت الشام ومصر في هذه الأمور.

- **انتقال الخلافة إلى العراق**: هذا العامل مقترن بالعامل السابق أو صانع له؛ لأن انتقال الخلافة من الشام إلى العراق نقل المال الذي عمرت به بغداد، ووصل به العلماء، وبنيت منه المعاهد والمكتبات، وترجمت الكتب، وأنشئت دار الحكمة. وتمثل ذلك كله في الازدهار الفكري الذي عرف به عصر المأمون.

وأدلُّ ما يدلك على أن حاضرة الخلافة في أغلب الأحيان تبز المدن الكبرى الأخرى في علمها كما تبزها في عمرانها أن البصرة والكوفة ـ وكانتا قبل بناء بغداد حاضرتي اللغة والنحو والفقه ـ أخذتا بعدما شاد المنصور عاصمته تفقدان ما كان لهما من صدارة فكرية، وراح علماؤهما يهاجرون إلى بغداد كما تهاجر الطير باحثة عن الرزق والأمن والبيئة المناسبة.

(1) المقدمة / 434.

- **تعدُّد الشعوب والثقافات**: أُتيح للعرب في العصر العباسي ما لم يُتَحْ لهم في العصر الأموي من مخالطة الشعوب ومعايشتها. فبعد أن كان العربُ سادةَ الدولة، وقادةَ الجيوش، وزعماءَ الأحزاب خالط العباسيون الشعوبَ التي حكموها، وقرَّبوا الفرس، واتَّخذوا منهم الوزراءَ، واستعانوا بهم في الإدارة، واستقدموا علماءهم، مؤدِّبين لأبنائهم، وتزوَّجوا من بناتهم.

  ورافق هذا الامتزاجَ الاجتماعيَّ امتزاجٌ ثقافيٌّ، أحيا العلوم العقلية التي سبق الفرسُ العربَ إليها وشجع النساطرةَ والسريان والصابئة، وورثة الحضارة اليونانية من كلِّ جنس ولسان على نقل ما ورثوا من علوم القدماء إلى لغة العرب، وأهمُّ ما نقلوا العلوم العقلية.

- **حرية التفكير والتعبير**: لو كان العباسيون قد عمروا البلاد، وخالطوا العباد، ولم يشفعوا العمارة والمخالطة بالبيئة السمحة التي تُتيح للعقول أن تتلاقَح لما نَجَم عن عمرانهم غيرُ القصور والدور، وعن مخالطتهم غير الهجنة والإقراف، وإنجاب المولَّدين.

  لقد ضمن الخلفاءُ العباسيّون للثقافات القديمة أن تُنْقَلَ وأن تزاحم ثقافةَ العرب، وجاؤوا بالنساطرة والسريان واليهود والصابئة، وعلماء الفلك والأطباء من كلِّ لون ولسان، وأصغَوْا إليهم إصغاءَ التلاميذ للأستاذ. وفي ظلّ هذه الحرية الفكرية ازدهرت علومُ العقل وأثمرت، في العصر العباسي الأوّل، وخاصَّة في عهد المأمون.

  كان المأمون أعظم الخلفاء إيماناً بالعقل، ورعايةً للحرية الفكرية، وأعجبُ ما يُعجبك منه أنه كان يجد في الحوار الحرّ متعته العُظمى، وأنه كان أحرصَ الناس على اجتلاب الكتب العلمية، وأشدَّهم حضّاً على قراءتها؛ لاعتقاده أن حريةَ التفكير من أعظم القيم الإنسانية، وأشرفِ المُثل العليا. روى الإمام الذهبيّ أن المأمون قال[1]:

(1) سير أعلام النبلاء 10/ 282.

«لا نزهةَ ألذُّ من النظر في عقول الرجال» وأنه قال: «غَلَبَةُ الحجة أحبُّ إليَّ من غلبة القُدْرة». وممَّا ذكر الزركلي في ترجمته (1) أنه «أتحف ملوكَ الروم بالهدايا سائلاً أن يصلوه بما لديهم من كُتب الفلاسفة، فبعثوا إليه بعدد كبيرٍ من كتب أفلاطون وأرسطاطاليس وأبقراط وجالينوس وإقليدس وبطليموس، وغيرهم، فاختار لها مَهَرة التراجمة، وحضَّ الناس على قراءتها».

ولولا مظاهرتُه المعتزلةَ في القول بخلق القرآن لكان جديراً بأن يُعَدَّ من أعظم الحُكّام المؤمنين بحرية الرأي، لكنَّ المنصبَ يأبى إلَّا أن يُفسد الحكمة بالسلطة، والحرية بالاستبداد.

- ولك أن تضيفَ إلى جملة العوامل السابقة عاملين، كان لهما تأثير عميق في نقل العلوم العقلية ونشرها وتطويرها، وهما الترجمةُ والوِراقة. ولأهميتهما أرجأنا الكلامَ عليهما إلى موضع آخر من هذا الفصل، لكي نوفّيهما حقَّهما من الدرس.

2 ـ منهج البحث[2]

تميزت العلومُ العقلية من العلوم النقلية بطريقة البحث، وأسلوب الوصول إلى الأحكام. فالعلوم النقلية ـ وعلى رأسها علومُ الدين ـ تستنبطُ الأحكام من النصوص المنقولة، ولا تُعمل العقولَ إلَّا في أمرين:

أوَّلُهما التحقيقُ في صحة السند، وعدالة الرواة. والثاني استنباط الفروع من الأصول.

وأمّا العلومُ العقلية فإنها تحتكم إلى العقل الذي يمتحن المادَّة المدروسة بالمنطق. فما أثبت العقلُ صحته ثبت، وجُعل حقيقةً علمية كمعادلات الرياضيات. وما لم يُثبته العقلُ بالمنطق والحجَّة والبرهان احْتُكِمَ فيه إلى الملاحظة كحركات

---

(1) الأعلام.

(2) انظر «ضحى الإسلام» 288 وما بعد.

الكواكب. وما لم تُجْزِئ فيه الملاحظةُ أُخْضِعَ للاختبار والتجريب كعلوم الطبيعة (الفيزياء)، والنبات، والحيوان، والطبّ.

إن منهج العلوم العقلية مُنصبٌّ على اكتشاف الحقائق، والوصول إلى القوانين، وجمع الأدلة التي تؤيّدها أو تفندها، ولا يهتم بالمصدر الذي صدرت عنه، ولا بعدالة الرواة والعلماء الذين أثبتوها. ولا بتجريح العلماء الذين نفوها.

وهذا المنهج العلمي أخذ يؤثّر نهايةَ العصر العباسي الأول في بعض العلوم الدينية، ومنها الفقهُ، وفي بعض العلوم اللغوية، وأهمُّها النحو والصرف. فبعد أن كان الفقهاءُ والنحاة يشفعون أحكامَهم وقواعدهم بالنصوص والشواهد، أصبحوا يضيفون إليها الأدلة العقلية، والبراهين المنطقية. ومع مرور الزمن أخذ الفقهاء والنحاة يمعنون في التحليل والتعليل بعد أن ثبتت المذاهب الفقهية، واحتدم الخلاف بين المدارس النحوية، فتقارب المنهجان.

وقبل أن يتقارب المنهجان شهدت الساحةُ الثقافية اعتراكاً شديداً بين أصحاب المنهجين، تمخَّض عن علم وفير. قال أحمد أمين[1]:

«كان صدام عنيف بين الطائفتين، إذْ رمى الأوَّلون الآخرين بالزندقة والإلحاد، كما رمى الآخرون الأولين بالجمود والتزمُّت. وكان أظهر من يمثل الأولين علماء الحديث، ومَنْ يمثل الآخرين علماء الكلام..» وفي أثناء هذا الاعتراك «اتسع مدى العلوم[2] التي تكوَّنت حول الطبّ، وهي العلومُ العقلية، وذلك جعل العلم ينفذ إلى بيئات أخرى، بعضُها غير ديني كالأطباء والرياضيين، وبعضُها له لون خفيف من الدين كطبقة الكتاب، وبعضُها شاؤوا أن يضعوا أيديهم على الثقافات المختلفة، دينية وغير دينية، ويمزجوا بينها، ويوفِّقوا بين ما تناقض منها كعلماء الكلام. فكان من ذلك عقليات غير متشاكلة، سبَّبت النزاعَ والجدل، ولكن في الوقت عينه وسَّعت مجال العلم، وأوصلته إلى مناطق لم يصل إليها من قبل».

(1) ضحى الإسلام / 290.
(2) السابق.

3 ـ مناهج التعليم

لم يلتزم المعلِّمون منهجاً واحداً يأخذون به المتعلِّمين. فقد تعدَّدت المناهج، واختلفت العلوم التي كُلِّف الناشئة بدراستها. والتعدُّدُ ناجمٌ عن اختلاط الثقافات، والاختلاف تابعٌ لاختلاف المقاصد.

فمن كانت غايتُه أن يظفرَ بمنصب من مناصب الدولة فُرِضَ عليه أن يتعلَّم ما يُخوِّله أن يرتقي المنصب، وأرقى المناصب في أواخر الدولة الأموية وصدر الدولة العباسية الكتابةُ الديوانية. ولهذا كَتَبَ عبدُ الحميد الكاتب رسالة مفصَّلة ضَمَّنها منهاجاً مطوَّلاً متعدِّدَ العلوم والفنون والآداب، يُعين ناشئةَ الكتَّاب على البراعة في فنهم، فقال[1]:

«تنافسوا يا معشرَ الكتاب، في صنوف الآداب، وتفقَّهوا في الدين، وابدؤوا بعلم كتاب الله عزّ وجلَ والفرائض، ثم العربية، فإنها ثِقافُ ألسنتكم. ثم أجيدوا الخطَّ، فإنه حِلْية كتبكم، وارْوُوا الأشعار، واعرفوا غريبَها ومعانيها، وأيامَ العرب والعجم، وأحاديثها وسيرها، فإن ذلك مُعينٌ لكم على ما تسمو إليه هِمَمُكم. ولا تضيعوا النظر في الحساب، فإنه قِوامُ كتَّاب الخراج».

ومع انتشار الثقافة الفارسية أخذ الدخيلُ يزاحم الأصيل، واتَّسع منهاج الكتّاب، وكُلِّفوا أن يوازنوا بين كفتين: كفة الثقافة العربية الإسلامية، وكفة الثقافة الفارسية، حتى ضاق الجاحظ بطغيان الثقافة الفارسية، فذكر أن منهاج الكتاب في زمانه طالبهم أن يعرفوا أمثالَ بزرجمهر، وعهد أردشير، وأدب ابن المقفع، وكتاب مزدك، وحكم كليلة ودمنة وأمثالها.

وذهب الحسن بن سهل [ت: 236هـ] ـ وكان مجوسيّاً وأسلم، واستوزره المأمون ـ المذهبَ نفسه، فلم يقنع من الثقافة التي ألزم الأديبَ تحصيلَها بالشعر واللغة والكتاب والسنة، بل طالبه أن يثقّف نفسه تثقيفاً فنيّاً، كاد يطغى على الأدب

(1) جمهرة رسائل العرب 1/ 534.

نفسه، لأن الأديب في نظره جليسٌ مؤنس، وللإيناس سَمَرُه وأَشَرهُ، ولعبُه وطربُه. فزعم أن عليه أن يعرف الضربَ على العود، ولعبَ الشطرنج والصولجان، ويعرف شيئاً من الطبِّ والهندسة والفروسية، ويتعلَّم أحاديث السمر، ومحاضراتِ المجالس. ولعلَّك أدركتَ ما في هذا المنهاج الفضفاض من طُغيان اللهو الفارسيِّ على الجدِّ العربيّ، ومن تشجيع الثقافة الدخيلة العابثة فوق ما فيه من دراسة العلوم العقلية الجادَّة كالطب والهندسة.

ولا تدركُ ما وراء هذا المنهاج من أغراض حتى تقرنه بمنهاج هارون الرشيد حينما استقدم الكسائي مؤدِّباً لولده الأمين، وبمناهج اللغويين وأهل الحديث.

فالرشيد أمر الكسائي أن يروِّي ولدَه من الأشعار أعفَّها، ومن الأحاديث أجمعَها لمحاسن الأخلاق، وعلماءُ اللغة كانوا يرحلون إلى البادية ليجمعوا الفصيحَ من أفواه الفصحاء، وأهلُ الحديث كانوا يجوبون بلاد المسلمين ليجمعوا الأحاديث النبوية من الحفظة الثقات، غير آبهين بما يلقون من عناء. فهؤلاء وأولئك كانوا يسعون إلى هدف نبيل، وهو تنشئةُ طلاّبهم على الكتاب والسنة وتاريخ العرب وأشعارهم.

4 ـ من الكتاتيب إلى المساجد والمجالس

لا يخطئُ من يشبِّه كتاتيبَ العصر العباسيّ بالمدارس الابتدائية، ومساجده بالمعاهد والجامعات.

والكُتَّابُ في الأصل جمع كاتب، مثل طُلاّب وطالب. ثم أطلق على مكان الكتابة، أو المكان الذي يتعلَّمُ فيه الناشئةُ الكتابة، وجمعُه كتاتيب. والمكتبُ أفصحُ من الكتَّاب، لكن الشيوع غَلَب الفصاحة.

لم تكن المكاتب أو الكتاتيب متساويةً في مقدار ما تُعلِّم؛ فبعضُها كان يكتفي بتعليم القراءة والكتابة، وبعضُها كان يعلِّم الناشئة اللغةَ والنحو والقرآنَ والحديثَ والفقه. ومن أشهر المعلِّمين في ذلك العصر علقمةُ بن أبي علقمة، كان له مكتبٌ

يعلِّم فيه علوم العربية من نحو وصرف وعـروض، ومات في خلافة أبي جعفرَ المنصور.

رسم د. شوقي ضيف صورة طريفة لطلاب الكتّاب فقال[1]:

«كـان للناشئة ألـواحٌ من الخشب العـاديِّ، أو من الأبنوس، يكتبون فيها دروسهم. وكلَّما فرغوا من درس مَحَوْه عنها، وأثبتوا مكانَه درساً آخر. وكان معلِّموهم يؤدِّبونهم بالجَلْد والضَّرْب والحبس... وكان هؤلاء المعلمون يتقاضَوْنَ من الناشئة أجوراً زهيدة، لا تتجاوزُ أحياناً بعضَ رغفان من الخبر، كانت تختلف أحجامُها وأنواعُها باختلاف أحوال آبائهم غنىً وفقراً، حتى ضُرِبَتْ برغفان المعلِّم الأمثالُ على شدِّة الاختلاف والتفاوت».

فمتى أتقن الطلاب القراءة والكتابة، وحفظوا كتاب الله، وأصابوا حظّاً من اللغة والشعر اختلفوا إلى المساجد فوجدوا فيها كلّ ما يطمحون إلى دراسته، وأصابت المساجد في العصر العباسي شهرة واسعة، وتخرج بشيوخها جلة العلماء والفقهاء، وتنوعت مناهجها وعلومها، وتنافست الفرق والمذاهب في تجويد التدريس فيها.

ومن أشهرها في العصر العباسيِّ الأول مسجدُ المنصور في بغداد، وكان المعتزلة يُدَرِّسون فيه علم الكلام. ومسجدُ البصرة، ومسجدُ الكوفة، والحرمُ المكيّ، والحرم المدنيّ، وفي هذه المساجد وأمثالها كان الطلاّب يتحَلَّقون حول الشيوخ حلقات تضيقُ أو تنداح بحسب شهرة الشيخ والعلم الذي يدرِّسه.

إذا ضاقت الحلقة كان الطلاّب يكتبون ما يسمعون من فم الشيخ، وإذا اتَّسعت ردَّد كلامه أحدُ تلامذته ليبلِّغ من ابتعد به مجلسُه عن الشيخ. ولعلَّ أحسنَ ما في حلقات التدريس انفتاحُها لكلِّ الناس؛ إذْ لم يكن الشيخُ يُقيِّدُ تلاميذه بأدنى شرط من شروط السماع والكتابة سوى الرغبة والإقبال على التعلُّم. وهذا الانفتاحُ لم يؤدِّ إلى

(1) العصر العباسيّ الأول / 99.

كثرة المتعلّمين وحسب، وإنما أتاح لكلّ طالب أن يصيبَ من العلوم الدينية واللغوية والعقلية ما شاء الله أن يصيب، فظهر جيلٌ من أصحاب الثقافة العامَّة، والعلماء الذين كانوا يؤلّفون في أكثر العلوم.

كان طالب العلم ينتقل من حلقة النحو إلى حلقة الفقه، ومن المحاورة في علم الكلام إلى المشاركة في النقد، وعُرف هذا الجيل من المثقفين (الموسوعيين) باسم المسجديِّين، وكان لهذا الجيل المتعدِّد العلوم، المصيب من كل الفنون، الملمّ بكل الثقافات الأصيلة والدخيلة رواجٌ في مجالس الخلفاء والأمراء، وظهورُه أثبت رأي الجاحظ الذي كان يرى أن الأديب هو الذي يصيب من كلّ العلوم والفنون، ولا يكتفي بدراسة اللغة وآدابها.

وإذا كنا قد شبَّهنا المساجدَ بالجامعات فإن من يحاضرون فيها كانوا يحوِّلون المحاضراتِ في بعض الأحيان إلى مناظرات، يحتدمُ فيها النقاش بين الفقهاء، ويشتدُّ الحوارُ بين النحاة، ويصطخبُ الجدال بين المعتزلة وأهل السنة، ويصبحُ المبرِّزون فيها من أعلام العلماء، تفتح لهم قصورُ الأمراء والخلفاء، ويتصدَّرون فيها مجالس العلم والأدب والمناظرة.

ولعلّ أمتع ما في المناظرات انعقادُها في مجالس يرعاها الأمراء والخلفاء، ويجزلون فيها العطاء للغالب والمغلوب. ولهذا كان العلماء يتخذون لها الأهبة والدربة، ويحشدون الأشهاد والأنصار، طمعاً في المنائح والمدائح حيناً، ودفاعاً عمّا يعتقدون أنه الحقّ حيناً آخر. وممّا ساعد على احتدامها وحرارتها أن أكثر القضايا الخلافية التي كانت تناقش فيها تحتمل أكثر من وجه. ولاسيما ما دار منها بين الفقهاء والنحاة.

أمَّا المناظرات الفقهية فأشهرُها ما دار بين أهل الرأي وأهل الحديث، بين أصحاب أبي حنيفة وأصحاب مالك، وبين الشافعيِّ ومحمد بن الحسن. وأمَّا المناظراتُ النحوية فأشهرُها المسألة الزنبوريّة التي دارت بين الكسائي وسيبويه في مجلس يحيى البرمكي، وانتصرَ فيها الكسائيُّ بشهود الزور على سيبويه. والمناظرةُ

بين الكسائي واليزيدي في حضرة الرشيد، وفيها انتقم اليزيدي من الكسائي، قال أستاذُنا سعيد الأفغاني في التعليق على هذه المناظرة[1]:

«لقد سلَّط الله على الكسائيّ مَنْ يثأر منه للأصمعيِّ وسيبويه، فأذاقَه على يد يحيى بن المبارك اليزيدي ما كان كفاء لعصبيته على البصريين... ولم يستطع الكسائيّ أن يغلبه بجاهه، فعاش حياتَه تنزلُ عليه منه الضرباتُ في المنَاظَرة والهجاء والأشعار».

ويُخيَّلُ إلينا أن المناظرات كانت الشكلَ الأسمى للجدال العلميّ لأسباب:

أولها أنه لا يشارك فيها إلَّا كبارُ العلماء في كلِّ علم من علوم النقل والعقل.

وثانيها أنها تجري على مَشهدٍ ومَسْمع من صفوة العلماء، ولهذا كان المتناظرون يستعدُّون لها غاية الاستعداد.

وثالثها أن الخلافة كانت ترعاها، وأنَّ أكثر الخلفاء ـ وخاصَّة المأمون ـ كانوا من المثقَّفين المشاركين فيها.

ورابعُها أنها كانت تتناولُ مسائل لم يُبَتَّ فيها، فتحاولُ أن تُخرجَها من الاختلاف إلى الاتفاق، ومن الظنّ إلى اليقين. ولهذه الأسباب وغيرِها استطاعت المناظراتُ أن ترقى بالعلوم إلى ذروةِ النضج، لأنَّها كانت ثمار أرقى القرائح.

5 ـ المكتبات وبيت الحكمة

عُرف العالمُ العربي الإسلامي قبل الفتح بكثرة المكتبات العامرة بنفائس الكتب، أشهرُها مكتبةُ الإسكندرية في مصر، وخزانة يزدجرد في مرو، ومكتبةُ كسرى أنوشروان في جنديسابور، وعشراتُ المكتبات السريانية المنبثّة في منطقة ما بين النهرين، والملحقة بالمدارس التي يعلّم فيها رهبان السريان، وأشهرُها مدارسُ الرها ونصيبين وقنسرين.

(1) في أصول النحو / 182.

وفي العصر الأموي أقبل الـرواةُ والنحاةُ وعلماءُ اللغة على اقتناء الكتب، وراحوا يتنافسون في جمعها، حتى إن أبا عمرو بن العلاء [ت: 154هـ] جمع من الكتب اللغوية، ودواوين الشعر، وأخبار العرب ما ملأ بيتاً إلى قريبٍ من السقف. ولك أن تقدِّر أن لِداتِه من العلماء كانوا ينهجون نهجَه، فيجمعون ما يكتبون، وما يكتب لهم، حفاظاً على تراث العرب، وحمايةً له من الضياع.

وبعد أن آلت الخلافة إلى بني العباس عُني الخلفاء بجمع الكتب العربية، وترجمة المخطوطات اليونانية، وتنافسوا في تشجيع العلماء والنسّاخ والمترجمين، فنشطت حرفةُ الوراقة، وحركة التأليف، وأصبحت دكاكين الوراقين تملأ أسواق الحواضر عامَّة وبغداد خاصَّة، وجُعِلت (خزانةُ الحكمة) أو مكتبة (بيت الحكمة) أعظم مركز ثقافي، تُجمع إليه النفائس، وتشع منه الثقافة إلى العالم الإسلامي كلّه. قال أحمد أمين في تأريخه هذه المكتبة[1]:

«أمَّا مؤسِّسها فيظهر أن الرشيد أولاً وضع نواتها، ثم نمَّاها المأمون وقوَّاها. فقد رَوَوْا أن الرشيد ولَّى يوحنا بن ماسويه ترجمة الكتب الطبية القديمة لمَّا وجدها بأنقرة وعمورية وسائر بلاد الـروم حين افتتحها المسلمون ووضعه أميناً على الترجمة، ورتَّب له كُتَّاباً حُذَّاقاً، يكتبون بين يديه».

ونقل أحمد أمين[2] عن ابن النديم قولَه: «إن أبا سهل الفضلَ بن نوبخت كان في خزانة الحكمة لهارون الرشيد... وكان علانُ الشعوبيُّ ينسخ في بيت الحكمة للرشيد والمأمون والبرامكة».

ثم استنبط ممَّا نقل أن خزانة الحكمة كانت في عهد الرشيد، وأنه كان يعملُ فيها علماء مختلفو الثقافة، وأنه في عهد الرشيد كانت خزانةُ الحكمة مكاناً، فيه كتب، وله رئيسٌ وأعوان، وفيه كانت تُنسخ الكتبُ اليونانية والفارسية، وتُترجَمُ، وفحوى

(1) ضحى الإسلام / 318.
(2) ضحى الإسلام / 318.

كلامه أن دار الحكمة كانت مركزاً ثقافيّاً لنقل الفكر اليوناني، والأدب الفارسي، والعلوم العقلية، وأن اختصاصَها بهذا اللون من الثقافة اشتدَّ بعد وفاة الرشيد، إذْ قال في إطراء المأمون[1]:

«إن رغبته في الفلسفة والعلوم العقلية أشدُّ، وميله أقوى. وتبع ذلك اتّساع العمل في بيت الحكمة... فأرسل بعثةً إلى القسطنطينية لإحضار الكتب اليونانية من طبِّيَّةٍ وفلسفية، وكان في القسطنطينية مكتبة كبيرة.. ويظهر أن بيت الحكمة كان مجموعةَ خزائن، كلُّ مجموعة من الكتب خزانة».

وبعد أحمد أمين ظهر باحثون منقّبون، وفَّوْا هذه المكتبة حقَّها من الدرس؛ لأنها تمثّل أرقى ما وصلت إليه ثقافة العرب في العصر العباسي الأول. ومن هؤلاء الباحثين سليم طه التكريتي، إذْ نشر مقالة مطولةً مفصلة، أوفت على الغاية في الإحاطة بما كان عليه العمل في بيت الحكمة. وممّا ورد في هذه المقالة[2]:

«إن نواة بيت الحكمة من الكتب هي الخزانةُ التي جمعها أبو جعفر المنصور، وأفردَ لها جناحاً خاصّاً في قصر الخلد... وقد انتقلت هذه الخزانةُ بحكم الإرث إلى هارون الرشيد... كان بيت الحكمة مقسّماً إلى عدد من الأقسام والقاعات والغرف: فهناك غرف كثيرة للتدريس، يحضرها الطلاب من مختلف أنحاء العالم لتلقي العلوم فيها على أيدي أساتذة منتدبين لتدريس تلك العلوم». وجاء في هذه المقالة:

«أمَّا المكتبة فكانت تتألَّف هي الأخرى من عدد من الغرف، مزوّدة برفوف، تُصَفُّ عليها الكتب، وإلى جانب المكتبة وغرف التدريس توجد قاعة واسعة مخصَّصة لإلقاء المحاضرات، وعقد المناظرات العلمية. وهناك غرفة خاصة معدَّة للاستراحة، يؤمُّها الدارسون والمدرّسون والمطالعون والعاملون في المكتبة

(1) السابق / 319.

(2) «بيت الحكمة في بغداد» د. سليم طه التكريتي، مجلة المورد، م/ 8، ع/ 4، سنة / 1979، ص / 199 وما بعد.

ليستريحوا فيها، ولكي يشنفوا أسماعهم بالاستماع إلى الأنغام الشجية التي يعزفها جوقٌ موسيقي».

وممّا جاء في هذه المقالة:

«وأفرِدت في بيت الحكمة غرفٌ أخرى للمترجمين، وأخرى للذين يقومون بمراجعة تلك الترجمات وتنقيحها، وإصلاح كلّ خطأ فيها، في حين تقومُ غرف خاصة بالنسَّاخين الذين يقومون بنسخ الكتب، إمَّا لأنفسهم أو لحساب الغير. وكذلك توجد غرف معدَّةٌ لعمل المجلِّدين الذين يتولّون تجليد كلّ كتاب يدخل إلى بيت الحكمة... وكانت النساء يزاولن أعمالاً في بيت الحكمة بصفة مناولات، وقد اشتهرت منهن توفيق السوداء».

وأعجبُ ما يعجبك في بيت الحكمة والقائمين عليه ما اتَّسعت له رفوفُه من مخطوطات قديمة وثنية ومسيحية ويهودية، وما لقيته هذه المخطوطات من عناية العرب وتقدير الخلفاء، قال سليم طه التكريتي:

«إلى جانب نفائس الكتب كان بيت الحكمة يضمُّ مجموعة من الخرائط والمصوَّرات البلدانية... وكذلك كان بيت الحكمة يحتوي على كتب، كتبت بخطوط قديمة من أمثال الخطِّ الحبشيّ، والخطِّ الحميريّ، إلى جانب الكتب المكتوبة بالخط الآرامي والسرياني والعبري واليونانيّ والنبطيّ، وغيرها، كما أشار إلى ذلك ابن النديم. كذلك ذكر ابن النديم عن وجود كتاب في بيت الحكمة مكتوب على جلد (أَدَم) بخطِّ عبد المطلب بن هاشم».

وخلاصةُ القول في بيت الحكمة أنه كان وزارة ثقافة كاملة، لا مكتبةً رسمية عامَّة فحسب. كان داراً للترجمة والنشر، يؤتى إليها بالمخطوطات من أطراف الدنيا، فتترجم وتحفظ، وتنشر ترجماتها. وكان جامعةً إنسانية عالمية، يفد إليها طُلاّب العلم من كل جنس ولسان ودين، ومنبراً فكريّاً حرّاً، يحاضر فيه كبار العلماء والأدباء، وكان مُتْحفاً تحنو أضلاعه على الخرائط والمخطوطات بصورها وخطوطها القديمة. وكان مركزاً حضاريّاً، تتلاقح فيه حضاراتُ الشعوب بلا تعصّب، ويتحاور

فيه أربابُ الأديان والمذاهب، وأهلُ الفلسفة والمنطق. وكان نديّاً فنيّاً، تصدح فيه المعازفُ بأرقى الأنغام لترفيه العلماء والباحثين. وكان أسوةً حسنة، تأسّى بها سَراةُ القوم في بغداد وغيرها من الحواضر، وراحوا يصنعون على شاكلتها مكتباتٍ أصغر منها ترعى الفكر وتنشره.

قد يخطر لك أو لغيرك من القرّاء أن تحمل ما ذكرناه عن بيت الحكمة على محمل الغلوّ والنفج، فترمينا بالتعصُّب للعروبة والإسلام. وقبل خطور هذا الخاطر نضعُ بين يديك شهادةَ المؤرّخ الأمريكي (ول ديورانت)، منقولةً من (الوجيز في قصة الحضارة)[1]:

«من أعظم المآثر التي تذكر لبني أمية إبقاؤهم على مدارس المسيحيين والفرس والصابئة، وعلى ما فيها من كتب قديمة باليونانية والسريانية والفهلوية. وحينما جاء العباسيون شجَّعوا ترجمتها، وأرسلوا رسلهم إلى بيزنطة ليجلبوا لهم كتباً أخرى في الطبّ والرياضيات والعلوم الأخرى، وأنشأ المأمون سنة 830م بيت الحكمة في بغداد، وجعله مجمعاً علميّاً، ومكتبة عامة، وأنفق في إنشائه ما يعادل مليون دولار».

6 ـ الترجمة

لا ينكرُ الباحثون فضلَ المأمون على الترجمة، غير أنهم حينما يقرنونها به، ويقفونها عليه يَبْخَسون أبا جعفر المنصور حقَّه، وحقُّه أن ينسب إليه شرفُ البدء بها في بداية العصر العباسيّ الأول. وإذا كان المأمونُ قد اندفع إلى الترجمة بدافعٍ فكريٍّ خالص، فإن أبا جعفر اندفع بدافعين: دافعٍ عقليّ، وهو اعتقاده بما يروي المنجمون عن النجوم، وجسميٍّ، وهو طلبُه ما عند الأجانب من طبٍّ للجسوم؛ لأنه كان ممعوداً، أي مقروح المعدة.

(1) 3/ 94.

قال السيوطي[1]: «المنصورُ أولُ خليفة قرَّب المنجمين، وعمل بأحكام النجوم، وأولُ خليفة تُرجمت له الكتبُ السريانية والأعجمية بالعربية»، وقال الإمام الذهبيّ[2]: «قيل: رأى ما يدلُّ على قرب موته، فسار للحج، وقيل: مات مبطوناً» والمبطونُ من أُصيب بوجع في بطنه. وأنصفه د. شوقي ضيف حينما ذكر فضله على الترجمة، وعدَّد ما أمر بترجمته من كتب الأدب والمنطق والنجوم والرياضيات والطبّ، فقال ناقلاً عن المسعودي[3]:

«المنصورُ هو أولُ خليفة (عباسي)، تُرجمت له الكتبُ من اللغات العجمية إلى العربية، ومنها كتاب كليلة ودمنة، وكتاب السندهند، والمجسطي في علم الهيئة والنجوم وحركات الأفلاك والكواكب، وكتابُ الأرثماطيقي في الحساب، وكتاب أُقليدس في علم الأشكال الهندسية. ونقل جورجيس بن جبريل بن بختيشوع كبير الأطباء في بيمارستان جنديسابور الذي استدعاه المنصورُ كتباً كثيرة من اليونانية إلى العربية. وأغلب الظن أنها كانت في جمهورها كتباً طبية... وممَّن لَمَع اسمُهم لعهد المنصور في ترجمة كتب الطبِّ اليوناني أبو يحيى البطريق [ت: 180هـ] إذْ عُنيَ بنقل طائفة من كتب أبقراط وجالينوس».

ونشطت الترجمة في عهد الرشيد، وشارك فيها البرامكةُ بعدما آلت إليهم الوزارة، فنقلوا كثيراً من علوم الهند واليونان، وكثيراً من آداب الفرس، وقصصهم وأخبار ملوكهم، وحكمهم. وكأنهم بما نقلوا كانوا يحاولون أن يجاروا العرب في المفاخرة بالبيان بعدما أُتيح لهم أن يجاروهم في السلطان. قال د. شوقي ضيف[4]:

«من أبرز المترجمين للتراث الفارسي حينئذ محمدُ بن جهم البرمكي، وزادويه بن شاهويه، وبهرام بن مردانشاه، وموسى بن عيسى الكسروي، وعمر بن

(1) تاريخ الخلفاء / 251.
(2) سير أعلام النبلاء 7/ 87.
(3) العصر العباسيّ الأول / 110.
(4) العصر العباسيّ الأول / 113.

الفرخان، وسلم صاحب دار الحكمة، وسهل بن هارون أحد خَزَنتها المشهورين. ومن أنفس ما نقلوه أمثالُ بزرجمهر، وعهدُ أردشير بن بابك إلى ابنه سابور، وكتاب جاويدان خرد في صنوف الآداب ومكارم الأخلاق، وكتاب هزار أفسانه، وهو أصل من أصول ألف ليلة وليلة. وقد نقل أبانُ بن عبد الحميد الكاتب كتابَ كليلة ودمنة إلى الشعر، وأيضاً فإنه نقل إلى الشعر العربي سيرةَ أردشير، وسيرة أنوشروان».

ومَـنْ يقرأْ كتب الجاحظ يتبينْ له أن أبا عثمان وقف على أسماء الكتب المترجمة، وعلى أسماء مترجميها. لكنه ارتاب في نسبتها إلى قدماء الفرس، ولم يستبعد أن تكون موضوعةً، صَنَعها الأدباءُ المولَّدون بعد أن أسلموا واستعربوا، وغدوا قادرين على صياغة الأفكار الفارسية والتاريخ الكسروي ببيان عربيّ مشرق، إذْ قال[1]:

«ونحن لا نستطيعُ أن نعلم أن الرسائل التي بأيدي الناس للفرس، أنَّها صحيحةٌ غيرُ مصنوعة، وقديمةٌ غير مولَّدة، إذْ كان مثلُ ابن المقفَّع، وسهل بن هارون، وأبي عبيد الله، وعبد الحميد، وغيلان يستطيعون أن يولِّدوا مثلَ تلك الرسائل، ويصنعوا مثلَ تلك السِّيَرِ».

احتجَّ الجاحظ فيما ذهب إليه[2] ـ وحجّتهُ لا تخلو من غُلوّ ـ: «بأن كلَّ كلامٍ للفرس، وكلَّ معنى للعجم، فإنما هو عن طول فكرة، وعن اجتهاد رأي، وطول خلوة، وعن مشاورة ومعاونة... وكل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال، وكأنه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة».

ولا يُماري أحد من الباحثين القدماء والمحدثين في أن الترجمة ارتقت في عهد المأمون ذروة لم ترقها طوال العصر العباسي. وما وقفناك عليه ممّا كان يجري

(1) البيان والتبيين 3/ 29.
(2) السابق 3/ 28.

في بيت الحكمة يدلُّ على أن ترجمة العلوم العقلية أصبحتْ شغلَ الدولة الشاغل، وأن المترجمين تسنموا أسمى المراتب، وتسلَّموا أجزل الرواتب.

ومن أشهر المترجمين في تلك الفترة الخصبة يحيى بن البطريق وكان ـ والقولُ للدكتور شوقي ضيف[1] ـ: «يجيد اللاتينية واليونانية جميعاً. وقد ترجم لأفلاطون قصَّة طيماوس، وترجم لأرسطاليس مختصراً في النفس، وكتبه في الآثار العلوية، وفي الحيوان، وفي العالم، وكتاب أرسطو إلى الإسكندر المعروف باسم سرّ الأسرار، وهو ممَّا نُحِل على أرسطو».

ومنهم سهل بن هارون [ت: 215هـ] الملقَّب كما يقول الزركلي[2]: «بزرجمهر الإسلام.. خدم المأمون فولاَّه رياسة خزانة الحكمة ببغداد، وكان شعوبيّاً يتعصّب للعجم على العرب».

وأشهرُهم على الإطلاق ـ والقولُ للزركليّ أيضاً ـ: «حنينُ بن إسحاق [ت: 260هـ] وهو طبيبٌ مؤرّخ مترجم.. تمكَّن من اللغات اليونانية والسريانية والفارسية، فانتهتْ إليه رياسةُ المترجمين.. واتصل بالمأمون، فجعله رئيساً لديوان الترجمة... ولخَّص كثيراً من كتب أبقراط وجالينوس. وكان المأمون يعطيه من الذهب زِنَةَ ما ينقلُه إلى العربية من الكتب، فكان يختار لكتبه أغلظ الورق، ويأمر كُتّابه أن يخطّوها بالحروف الكبيرة، ويفسَحوا بين السطور».

7 ـ الوراقة

كان العربُ في الجاهلية وصدر الإسلام يكتبون على أكتافِ الإبل، وألواح الخشب وعسب النخل، وعلى الحجارة البيضاء الرقيقة، وعلى الجُلود المدبوغة. ويسمّون الحجارة لخافاً، والجلود رقوقاً. وواحد الرقوق رَقٌّ قال تعالى: ﴿وَالطُّورِ (*) وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ (*) فِي رَقٍّ مَنْشُورٍ﴾ [الطور: 52/ 1ـ3].

(1) العصر العباسيّ الأول / 114.
(2) الأعلام.

وكانت الرقوق تُجْلَبُ من فارس، وهي أطوعُ بين يدي الكاتب من العظم والحجر والخشب. وكَتَب العربُ عليها العهودَ والمواثيق، وما يحرصون على حفظه وتوثيقه. وأضافوا إليها أوراقَ البردي المجلوبة من مصر، وسموها قراطيس، والواحد قرطاس. قال جلَّ ذكره: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنا عَلَيْكَ كِتاباً فِي قِرْطاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ [الأنعام: 6/ 7]. وأَنْفَسُ ما كتبوا عليه المهارق. قال الجواليقي[1]: «المَهَارِقُ القراطيس، وأصلها فارسيٌّ معرَّب. وقالوا: هي خِرَقٌ كانت تصقل، ويُكتب فيها».

ثم عَـرَف العرب الـورق، وأتقنوا صنعه. قال ول ديـورانـت[2]: «لمَّا فتح المسلمون سمرقند [سنة 712م/ 93هـ] أخذوا عن المسيحيين صناعة استخراج عجينة من الكتان وغيرها من النباتات ذات الألياف، ثم تجفيف هذه العجينة بعد صفها رقائق رفيعة. ودخلت هذه الصناعة في بلاد الشرق الأدنى، واستعملت فيه بدل رقائق الجلد، في وقت لم يكن نباتُ البردي قد نُسي فيه بعد».

نستنبط من كلام ديورانت أن العرب عرفوا الورق في العصر الأموي، غير أن صناعته لم تزدهر إلَّا في العصر العباسيّ الأول، حينما ازدهرت الثقافةُ، ونشطت حركة التأليف، وشاعت الكتابة، وكثرت الدواوين، واحتاجت الدولة إلى كثير من الورق. قال ول ديورانت[3]:

«افتُتِحَ أوّلُ مصنع للورق في بلاد الإسلام في بغداد [عام 794م/ 178هـ] على يد الفضل بن يحيى وزير هارون الرشيد. ونقل العربُ هذه الصناعةَ إلى صقلية وأسبانيا، ومنهما انتقلت إلى إيطاليا وفرنسا».

ومع ازدهار هذه الصناعة الراقية ظهرت صناعةٌ أرقى منها، وهي الوراقةُ. قال

(1) المعرب/ 351.
(2) قصة الحضارة 13/ 169.
(3) السابق 13/ 170.

ابن خلدون[1] في حديثه عنها: هي «صناعةُ الوراقين المعانين للانتساخ والتصحيح والتجليد وسائر الأمور الكتبية والدواوين واختصَّت بالأمصار العظيمة العمران».

ولا تخطئُ إذا قدَّرت أنَّ عصر المأمون ارتقى بهذه الصناعة حتى أصبحتْ حرفةً لها أسواقٌ وباعة وتجار، ودكاكين تملأ جنبات المدن الكبرى لا مدينةَ بغداد وحدها، ويرتادُها كبار الشعراء والكتاب. حتى إن المؤرخ أحمد بن إسحاق اليعقوبي [ت: نحو: 292هـ] أحصى في بغداد أكثر من مئة ورّاق يحترفُ الوراقةَ وبيعَ الكتب. قال ديورانت[2]:

«يسَّر هذا الاختراعُ ـ يعني صناعةَ الورق ـ تأليفَ الكتب في كلّ بلد انتقل إليه. ويقول اليعقوبي: إنه كان في بغداد على أيامه أكثرُ من مئة بائع كتب، كانت حوانيتُهم تُسْتخدم، فضلاً عن بيع الكتب، لنسخها وكتابة الخَطِّ المُزخرف، كما كانت ندواتٍ أدبية. وكان كثيرٌ من الطلاَّب يحصلون على أرزاقهم بنسخ المخطوطاتِ، وبيعها للتجار».

وتذكر كتب الأدب والتراجم أخبارَ الورّاقين الذين أصابوا حظوظاً من العلوم المختلفة، وجعلوا حوانيتهم مراكز إشعاع فكري، كأنها المراكز الثقافية أو دور الطباعة والنشر في زماننا. ومن هذه الأخبار خبر رواه ياقوت الحموي في معجم الأدباء. قال ياقوت[3]:

«كان إسماعيلُ بن صبيح الكاتب قد أقدم أبا عبيدة من البصرة في أيام الرشيد إلى بغداد، وأحضرَ الأثرمَ، وهو يومئذٍ ورَّاق، وجعله في دارٍ من دوره، وأغلقَ عليه الباب، ودفعَ إليه كتبَ أبا عبيدة، وأَمَره بنسخها. فكنتُ أنا وجماعة من أصحابنا نصيرُ إلى الأثرم، فيدفعُ إلينا الكتابَ والورق الأبيض من عنده، ويسألنا نَسْخَه، وتعجيلَه،

(1) المقدمة / 421.
(2) قصة الحضارة 13/ 170.
(3) معجم الأدباء 15/ 77.

ويوافقُنا على الوقت الذي نردُّه إليه. وكان الأثرمُ يقرأ على أبي عبيدة، وكان أبو عبيدةَ من أضنِّ الناس بكتبه. ولو علم ما فعلَه الأثرمُ لمنعه من ذلك».

ولاحظ د. ربحي مصطفى عليان[1] أن العصر العباسي شهدَ ثلاثة أنواع من الورَّاقين، وهذه الأنواع:

«نوعٌ ينسخ بالأجرة لمن يدفع له.

ونوعٌ يعمل عند الأغنياء والحكّام والعلماء لكي ينسخ لهم مقابل أجر شهري أو سنوي.

ونوع ثالثٌ يكون عبداً مملوكاً، لا يحصلُ على مُقابل لشغله».

كما لاحظ أنه كان للنسخ طريقتان:

«الطريقةُ الأولى: وفيها ينسخُ الورَّاق من المخطوط مباشرةً بنفسه، ودون مساعدة أحد، وبعد فراغِه من نسخ الكتاب يراجعُه غيرُه للتأكُّد من صحَّة ما نسخ.

والطريقةُ الثانية: وفيها يجلسُ عددٌ من الورَّاقين في أماكنهم، ويُملي عليهم شخص آخر من مخطوط أُريدَ الحصولُ على عدّة نسخٍ منه. وبعد الفراغ من عملية النسخ تجري المقابلة».

وتستطيعُ أن تستنبطَ من كتب التراجم والأدب أنَّ الورَّاقين الذين أصابوا حظّاً من ثقافةٍ كانوا لتمرُّسهم بالقراءة والكتابة، وانكبابهم على كُتب اللغة والنحو والأدب والفقه والحديث، يثقفون ما ينسخون، فيرتقون من نُسَّاخ إلى مؤلِّفين، ومن أجراء إلى أدباء، فيصنّفون الكتبَ، أو يساعدون كبارَ العلماء والأدباء في تصنيفها.

ومع ما كان يحتملُه هؤلاء المتأدِّبون المغمورون من عناءٍ، وضآلة ما كانوا يأخذون من أجر، بالقياس إلى فداحة ما كانوا يبذلون من جهد شاركوا به في صنع

(1) حركة الوراقين في الحضارة العربية الإسلامية، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، السنة الخامسة عشرة، العدد / 41، ص/ 131 وما بعد.

الثقافة العربية الإسلامية طوالَ العصر العباسي الأول، فإن التاريخ لم يوفهم حقَّهم من الذكر. ولو لم يمهرْ هؤلاء الكَتَبَةُ ما نسخوا من النفائس بأسمائهم لعميتْ عنا أخبارُهم. ولو أنصفهم التاريخ لقرن أسماءَهم بالمكتبات التي عَمَرُوها بكنوزِ الثقافة العربية، وعَزَوْا إليهم بعضَ الفضل في نشر العلوم والآداب، حتى غَدَوْا عاملاً من عوامل النهضة في أوربا بما رفدوها به من مخطوطات، نَقَلَتْ فكر العرب إلى إيطاليا وفرنسا، عن طريق صقلية والأندلس.

8 ـ أبرز العلوم في العصر العباسيّ الأول

في بداية هذا الفصل كنا قد ذكرنا بإيجاز أنَّ لازدهار العلوم العقلية والطبيعية في العصر العباسي الأول عواملَ كثيرةً أبرزُها كثرةُ العمران، وانتقالُ الخلافة من الشام إلى العراق، وتعدُّدُ الثقافات والشعوب، وحريةُ التفكير والتعبير التي أتاحها العباسيّون لرعاياهم على اختلاف ألوانهم وأديانهم، وثقافاتهم ولغاتهم.

وأخَّرنا الحديثَ عن الترجمة والوِراقة لكي نوفيهما حقَّهما من الدرس المفصَّل. فإذا أضفتَ هذين العاملين إلى أربعة العوامل السابقة تبيَّن لك أن العلوم نتاجُ الحضارة والاستقرار، وثمارُ الترف والعمران. ولهذا ازدهرت في العصر العباسيّ، ولم تزدهر في العصر الأمويّ. وإليك أبرزَ هذه العلوم:

1) الطبّ والصيدلة

عَدَّ ابنُ خلدون الطبَّ صناعةً من الصنائع، ورأى أنها تنتشر في الحواضر، وتنحسر في البوادي، لكنه اكتفى من الطبِّ بالكلام على ما وردَ منه عن العرب ولاسيّما ما ورد في الحديث النبوي، فقال[1]:

«هذه الصناعةُ ضرورية في المدن والأمصار لما عُرف من فائدتها، فإن ثمرتها حفظُ الصحّة للأصحّاء، ودفعُ المرض عن المرضى بالمداواة حتى يحصلَ لهم البرءُ

(1) المقدمة / 415.

من أمراضهم. واعلمْ أن أصل الأمراض كلِّها إنما هو من الأغذية كما قال (ﷺ) في الحديث الجامع للطبّ، وهو قولُه: «المعدةُ بيتُ الداء، والحِمْيَةُ رأسُ الدواء»».

ولمّا كان ابن خلدون [ت: 808هـ] من كبار المؤرِّخين المتأخرين المحيطين بثقافات العرب والأعاجم، فإن إنصافَه حَمَله على الإقرار بأن العرب ـ على ظهور الأطباء فيهم ـ لم يبرعوا في هذا العلم براعة الأعاجم، ولم يظهر منهم قبلَ الإسلام طبيبٌ من طبقة جالينوس اليوناني، فقال[1]:

«ومن فروع الطبيعيات صناعةُ الطبّ... وإمامُ هذه الصناعة التي تُرجمت كتبه فيها من الأقدمين جالينوسُ... وتآليفُه فيها هي الأمَّهاتُ التي اقتدى بها جميعُ الأطبَّاء بعدَه... وكان عند العرب من هذا الطب كثير، وكان فيهم أطباء معروفون كالحارث بن كَلْدَة وغيره».

ذكر المؤرِّخون أن أبا جعفر المنصور ـ وكان معتلَّ المعدة كما ذكرنا ـ أَوْلَى الطِّبَّ عناية كبرى، واستقدم من الهند طبيباً مشهوراً يستعينُ به على مرضه. ثم تهدَّى الخلفاء بهديه، فبسطوا رعايتَهم على الطبّ والأطبَّاء من كل جنس ودين ولسان، وأجزلوا لهم العطاء، فترجموا، وصنفوا الكتب، وأتقنوا الصناعة.

برعت منهم في العصر العباسي الأول أسرةٌ سريانيةٌ أبرزُ أطبّائها في زمن هارون الرشيد بَخْتَيْشوع بن جرجس [ت: 182هـ] وكان قد نشأ ـ والقولُ للزركلي[2] ـ «في بيتِ علم وفلسفة.. وله كنَّاش [كتاب] مختصرٌ صنعه لابنه جبرئيل». وأورث أبناءَه وحفدته علمَ الطب، فلمع منهم حفيدُه بختيشوع بن جبرئيل [ت: 256هـ]. ذكر الزركلي في ترجمته أن العباسيّين قرّبوه وأكرموه، وأعلَوْا مكانته، فقال:

«أثرى حتى كان يُضاهي المتوكّل في الفرش واللباس. خدم الواثقَ والمتوكّل والمستعين والمهتدي والمعتز. وصنف كتاباً في الحجامة، على طريقة السؤال والجواب».

(1) السابق / 493.
(2) الأعلام.

وأشهرُ منه ومن جَدِّه يوحنا بن ماسويه [ت: 243هـ] السرياني الأصل العربيُّ النشأة، ألَّف في الطبِّ نحو أربعين كتاباً ورسالة، وأشرفَ على ترجمة الكتب العلمية في عهد الرشيد، وأصبح مجلسُه من أعمر المجالس بالأطباء والعلماء. وحنينُ بن إسحاق [ت: 260هـ] الذي خبَّرناك خبره في حديثنا عن كبار المترجمين. كان حنين هذا مؤرِّخاً وطبيباً، أخذ علمه عن ابن ماسويه، وترجم كتب الطب ولخَّصها، وشرح معانيها، وأربت كتبُه ورسائلُه على مئةِ مصنَّف بين مترجم ومؤلَّف. ومنها في الطب: الفصولُ الأبقراطية، والمسائلُ في العين، وتدبيرُ الأغذية. وبرع في علم المواد السَّامَّة، وكتب ثلاث مقالات في كتاب واحد فرَّق فيها بين الغذاء والدواء والمسهل وآلات الجسد.

قد يتراءى لك من أخبار الأطباء أن الطبَّ في العصر العباسي كان ترفاً نعم به سراةُ القوم، أو حكراً على الخلفاء والوزراء والأغنياء. والحقُّ أنه كان مبذولاً للملك والسوقة والخاصة والعامة، قال د. حسن إبراهيم حسن[1]:

«في هذا العصر اهتمَّ العباسيّون بنشر العلوم الطبية وتقدُّمها، فشجَّعوا الأطباءَ، وأسَّسوا المدارسَ الطبية والمستشفيات، ودعوا إلى عقد المؤتمرات الطبية التي كان يجتمع فيها الأطباءُ من كافة البلاد في موسم الحجّ، حيث يعرضُ الأطباء نتائجَ أبحاثهم، ويعرضون نباتاتِ البلاد الإسلامية، ويصفون خواصَّها الطبية. وأصبحت بغداد في الشرق من أهم المراكز في الثقافة الطبية الإسلامية. وقد أمر أبو جعفر المنصور ببناء مستشفى للعميان، ومأوى للمجاذيب، وملجأ للعجائز في بغداد، وشيَّد الرشيد مستشفى كبيراً لتعليم الطبّ، وزوَّده بالمؤلفات العلمية».

ولم يبرع أطباء العرب في العصر العباسي الأول في الطب النظري، فحسب، بل برعوا كذلك في التطبيق العملي، إذ دؤسوا النباتات الطبية، وصنعوا العقاقير،

(1) تاريخ الإسلام 2/ 290.

ودرسوا جسم الإنسان، وشرّحوا الحيوان، فكانت خبرتهم العملية تعدل معرفتهم النظرية. قال د. شوقي ضيف[1]:

«نبغوا في علم العقاقير على نحو ما تشهد بذلك كتب طبقات الأطباء، وما تزخر به من سيول الرسائل والكتب في الأمراض، وطرق علاجها، والعقاقير وتركيبها. وقد استطاع يوحنا بن ماسويه بما كان يعكف عليه من تشريح القردة أن يضيف بعض النتائج الجديدة إلى ما خلفه جالينوس في علم التشريح. وله في طب العيون رسالة مهمة، سماها (دغل العين). وقد دوت شهرتها في عصره، وبعد عصره، وترجمت إلى اللاتينية».

ولمَّا كانت اللغةُ أمَّ العلوم، والوعاءَ الحاملَ الناقل للمعرفة، فإن الأطباء عُنوا غايةَ العناية بصنع المصطلحاتِ الطبية والصيدلانية، لينقلوا بها معارفَهم إلى أبنائهم وحفدائهم، فصنعوا المعجمات الطبية التي تناقلتها أجيالُ الأطبّاء، وأفادت منها. قال محمد بن أحمد البيروني، وهو فيلسوفٌ رياضي مؤرّخ من عظماء القرن الخامس [ت: 440هـ] يصفُ واحداً من المُعجمات التي تحدَّرت إليه من العصر العباسي الأول[2]:

«في أيدي النصارى [يعني أطباء السريان] كتابٌ يسمّونه (بشاق شماهي) أي تفسير الأسماء، ويعرف أيضاً باسم (جهار نام) بمعنى أن كلَّ واحد ممّا فيه (يعني المصطلحات) مُسمّى بأربع لغات، وهي: الرومية أو اليونانية، والسريانية، والعربية، والفارسية. وكنت وجدت له نسخة بالخطِّ السوري».

2) الحيوان

عرف عرب الجاهلية حيوان الصحراء معرفة الخبير الـذي يشفع العلم بالتجربة، واستأنسوا ما استطاعوا تأنيسه وبلغ بهم حبُّ الخيل والإبل مبلغَ العشق،

(1) العصر العباسيّ الأول / 116.
(2) حقائق أسرار الطب / 18.

فشاركوا جيادهم مشاعرَها في السلم والحرب، ونسبوا بالناقة كما نسبوا بالمرأة ولم يقابلوا الضواري بالكره والحقد، بل تلقَّوْها بالحذر المشوب بالكرم، والخوف المنطوي على العطف.

وأغربُ ما تستغرب من هذه المشاعر أنهم سَمَّوا أبناءهم بأسماء الحيوانات كُبراها وصغراها، أنيسها ومفترسها، وصغَّروا هذه الأسماء على سبيل التدليل مثل: نُمَيْر وذُؤيب وكُليب. ولم يأنفوا من التسمّي بأسماء أصغر الحشرات كجعل وجرادة وقراد.

ونجم عن معايشة العرب صنوف الحيوان مقدار عظيم من الخبرة الواقعية المقرونة بالتجربة، وشتَّان ما بين علم يُنْقَل من كتاب وعلم ينجم عن تمرُّس، غيرَ أن معارفهم بقيتْ محفوظة في الصدور، لا يحملُها كتاب، بل تنتثر في تضاعيف الأراجيز والقصائد والأمثال والأخبار.

فلمَّا كان العصر العباسي الأول بدأ العربُ ينقلون ما أُثر عن اليونان في الحيوان، ويضمونه إلى معارفهم الموروثة، ومن الأصيل الموروث والدخيل المترجم أفادَ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ [ت: 255هـ] في تأليف كتابه الضخم، غير أن أصيلَه أضعافُ دخيله، وبعض ما نقله عن أرسطاطاليس ـ وكان يُسمّيه صاحبَ المنطق ـ كان إلى الأساطير أقربَ منه إلى حقائق العلم، كأن يقول[1]: «وزعم صاحبُ المنطق أنَّ بالحبشة حيَّاتٍ لها أجنحة». ويقول: «وزعم صاحب المنطق في كتابه الحيوان أنه قد ظهر فيل عاش أربع مئة سنة»[2].

أمَّا ما نقله الجاحظ عن العرب، وأيّده بكلامهم المنظوم والمنثور فأكثره حقائق واقعية، جمعتها الحواس بالملاحظة والمعايشة والتجارب. وأمَّا ما هداه إليه عقله الطلعة، وعيناه الخارجتان من محجريهما إلى الدنيا فقد كان أغلبه من الحقائق التي أثبتتها المعاينة، وأكّدها الاختبار.

(1) الحيوان 7/ 45.
(2) الحيوان 7/ 184.

وأسوأُ ما يسوؤُك في (حيوان) الجاحظ أسلوبُ العرض، وتداخلُ الموضوعات، والاستطرادُ من غرض إلى غرض، ومن خبر إلى أثر، ومنثور إلى منظوم. ولهذا صنع له محقّقُه الأستاذ عبد السلام هارون فهارس عامة، أهمها (فهرس أنواع الحيوان) الذي يسلك أفكاره المشعثة في نظام، يُعين القارئ على الظفر بطلبته.

والسمةُ الغالبة على الكتاب أنه علمٌ وصفيٌّ، يصوِّر أصناف الحيوانات، ويدرس حيواتها، وتطوُّرَها، وعلائق بعضِها ببعض، وفوائدَها للإنسان والطبيعة، وما يستفيدُه منها الأطباء، وأساليبَ عيشها، وتزواجَها، وتأثيرَها في البيئة التي تكنُفها، وهجرتها بين أطرافِ الأرض.

3) الفلك والرياضيات

لم يكن عرب الجاهلية على حظّ عظيم من علم الفلك؛ إذ اكتفوا منه بما يُعينهم على التهدِّي، في ظلمات الليل، فلاحظوا النجومَ، وحدَّدوا مواقعها، وسمَّوْها بأسمائها، وتهدَّوْا بها، وهم يجتازون الفلوات الممتدَّة حولهم من كل جانب. فلما بزغ الإسلامُ شدَّ عيونهم إلى السماء لكي يتفكَّروا في خلق الكون، فنظروا واعتبروا، لكنهم لم يحولوا نظراتهم إلى علم إلَّا في العصر العباسيّ الأول.

لقد أنشأ المأمونُ، كما ذكرنا في كلامنا على بيت الحكمة، مرصداً فلكيّاً، ألحقه بهذا المعلم الحضاريّ، وناط الإشراف عليه بالعالم الفلكي يحيى بن أبي منصور، وعددٍ من الفلكيّين، أبرزُهم محمد بن موسى الخوارزمي، وعلي بن عيسى الإسطرلابي والعبّاس بن سعيد الجوهري.

ومع مرور الأيام تطور المرصد، وغدا معهداً تدرس فيه الرياضيات إلى جانب الفلك، ويتخرَّج منه أعلامٌ، أبرزُهم محمد بن موسى بن شاكر، وأخواه، وعرف الثلاثة بأبناء شاكر، وكلُّهم فلكيٌّ رياضي مهندس. أما الأب موسى بن شاكر [ت نحو 200 هـ] فقد ألّف كتاب (الدرجات) في طبائع الكواكب السبعة. وأمَّا كبير الإخوة محمد فقد كان عالماً بالهندسة والنجوم، وعلم الحيل [الميكانيك] وكان مع أخويه أحمد والحسن من العلماء المقربين إلى المأمون. قال الزركلي: «كانت لهم

همَمٌ عالية في تحصيل العلوم القديمة وكُتب الأوائل، وأجهدوا أنفسهم في شأنها، وأنفذوا إلى بلاد الروم مَنْ أخرجها لهم».

وأهمُّ ما أنجزهُ علماءُ هذا المعهد دراستُهم الأبحاثَ الفلكية والرياضيةَ التي سبقهم إليها الهنودُ والفرس واليونان، وإضافتُهم بحوثاً جديدةً إليها، ووصفُهم حركاتِ الأفلاك، وصُنعُهم زيجاتٍ وجداول أدقَّ من جداول القدماء وزيجاتهم، حتى غدا بيتُ الحكمة مركزاً علميّاً وتعليميّاً، لم يعرف العالم في زمانه ما يُساويه أو يدانيه.

وربَّما كان أبو عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي [ت: بُعيد 232هـ] أبرع الفلكيّين والرياضيين في العصر العباسي الأول، وأهمُّ منجزاته ـ والقولُ لزهير حمدان[1] ـ «أنه أول من ألَّف في علم الجبر، وجعله علماً مستقلّاً، له قواعدُ ثابتة»، وأنه كما رأت زيغريد هونكه، كُتِب له الخلودُ بتأليفه في الحساب والجبر والمقابلة. وأنه ـ والقولُ لأستاذنا د. عمر فروخ ـ «لم يقتصرْ في استخدام الجبر على حلِّ المسائل الحسابية، بل استخدمه في حلِّ المسائل الهندسية». وتستطيع أن تُضيف إلى مجده العلميِّ أسماءَ مؤلّفاته الكثيرة في الفلك والرياضيات. ومنها: (العملُ بالإسطرلاب) و(الجبر والمقابلة)، وأن تشفع كلامك بشهادة د. شوقي ضيف، إذْ قال[2]: «يُعَدُّ الخوارزمي بحقٍّ منشئَ عصر جديد في التاريخ العالميّ للرياضيات، إذْ أضاف إليه أبحاثاً مبتكرة في أرقام الحساب الهندية، وفي حساب المثلَّثات... وفي الأزياج أو الجداول الفلكيّة.. وألَّف أيضاً كتباً في الهندسة».

4) الجغرافية[3]

نغلو إذا زعمنا أن العربَ في العصر الجاهليّ درسوا أحوالَ الأرض وتضاريسها درساً دقيقاً، أو إذا ادَّعينا أن ما عرفوه من شؤونها يرقى بمعارفهم العامَّة

(1) أعلام الحضارة العربية الإسلامية 2/ 454.

(2) العصر العباسيّ الأول / 115.

(3) انظر «الأصول العلمية لعلم الأراضة» د. عبد الأمير محمد أمين الورد ود. إبراهيم جواد الفضيلي المنشور في أبحاث الندوة العالمية الأولى لتاريخ العلوم عند العرب ج/ 1، سنة/ 1976.

إلى مرتبة العلم. ونُنْصِفهم إذا شهدنا لهم بالوقوف على معالم الصحراء: كثبانها وغدرانها، ونباتها وحيوانها، ومسالكها ومهالكها، وآبارها وأمطارها؛ لأن حياتهم كانت مرتبطةً بهذه المعالم؛ أي عرفوا من الأرض مثلَ ما عرفوا من السماء. وسخَّروا معرفتهم لحياتهم، وللانتفاع بها في حَلِّهم وترحالهم.

ثم حثّهم القرآن على الضرب في الأرض، والسعي في مناكبها، وحملهم الفتحُ إلى مشارقها ومغاربها، فوصفوا ما عرفوا، ولم يبلغْ بهم الوصف مبلغَ العلم المنهجي، حتى إن ابن خلدون أفرد لعلم الهيئة (أي علم الفلك) فصلاً مطوّلاً من مقدمته، ولم يخصَّ الجغرافية بفصل، بل ألحقها بالطبيعيات، فقال[1]:

«الطبيعيات علم يبحث عن الجسم من جهة ما يلحقه من الحركة والسكون، فينظر في الأجسام السماوية والعنصرية، وما يتولَّد عنها من حيوان وإنسان ونبات ومعدِن، وما يتكوَّن في الأرض من العيون والزلازل، وفي الجو من السحاب والبخار والرعد والبرق والصواعق، وغير ذلك».

وظلَّ هذا العلم مجموعة من المعارف الوصفية حتى عصر الرشيد، حين ارتقى علم الهيئة، فكان لدراسة الأرض نصيبٌ من هذا العلم. إذْ أثبت علماؤه كرويةَ الأرض في زمن مبكر، وورد ذكر الكروية في نص لجابر بن حيان أشهر العلماء الذين قربهم هارون الرشيد، ووزراؤه البرامكة، وجاء في النص أن «فلك البروج يسير من المغرب إلى المشرق على كرة الأرض بحركة خفية».

وفي عهد المأمون قاست ثلاثُ بعثات علمية بأمر الخليفة محيطَ الأرض فجاء قياسُها أدقَّ من قياس إراتوستين اليوناني [ت: 196 ق.م] الذي قاس محيطها في مصر. أمَّا بعثات المأمون ـ وفيها سند بن علي، وخالد بن عبد الملك المروذي، وعلي بن عيسى الإسطرلابي، وعلي بن البحتري ـ فقد قامت بقياس محيط الأرض في أكثر من إقليم، وتمخَّض قياسُها عن أن طول محيطها [41248كم] وهو أقربُ الأرقام القديمة إلى الصواب.

(1) المقدمة ؟؟

وألَّف يعقوب بن إسحاق الكندي [ت: 252هـ] ـ وكان ذا مكانة عظيمة عند المأمون والمعتصم ـ رسالةً في (المدّ والجزر)، ورسم خرائط للأرض، ورأى أن الزلازل تحدثُ من خروج الرياح المستبطنة في جوف الأرض، ونظريته هذه توافقُ ما ذهب إليه جابر بن حيان [ت: 200هـ] في رسائله، لكن جابراً شفعَ رأيه ببرهان، فحواهُ أن الزلازل إذا كثرتْ ودامتْ حُفرت لها الآبارُ، فتبطل الزلازلُ أو تقلُّ، فكأنَّ حفر الآبار يفثأ الضغط الحبيس.

وإذا كان جابرُ بن حيَّان، ويعقوبُ الكندي قد درسا ما تنفثُ الأرضُ من دخان عند وقوع الزلازل وثورة البراكين، فإن محمدَ بن موسى الخوارزميّ [ت: بُعيد 232هـ] تحدَّث عن تشكُّل السحاب ونزول المطر؛ فرأى أنَّ الأبخرة التي يحتوي عليها الجوّ يُفترض أن تتكاثف، وتسقط على شكل مطر في أعالي الجبال الكبيرة.

5) الكيمياء

إذا كان لفلسفة اليونان بعضُ الفضل في إطلاقها العقلَ من المحسوس إلى المجرَّد، فإنها في الوقت نفسه وضعتْ في أعناق العلوم التجريبية ـ ومنها الكيمياءُ ـ قيوداً عَقَلتها، وأخَّرتْ تقدّمها.

لقد استطاع الجاحظ ـ كما ذكرنا ـ أن يكسرَ هذه القيود فيما نقدَ به علمَ الحيوان عند اليونان عامّةً، وعند أرسطو خاصّةً، وانتقل بهذا العلم من أساطير الوهم، إلى حقائق الواقع، وقال: إنه لا يشفيه إلَّا المعاينة، ولا يُقنعه إلَّا الاختبار، فذاق بيضَ الأفاعي، وحرَّش بين الحيوانات ليمتحن ما بينها من مَوَدَّة أو عداوة، وكذَّب ما رُوي عن حيَّةِ[1] بني العنبر التي كانت تحتمل من رمضاء الصحراء ما لا تحتمل الطيرُ من حرارة الفضاء.

أمَّا جابر بن حيان عالم الكيمياء الأكبر في العصر العباسيّ الأوّل، فإنه نهج منهج أرسطو فيما فسّر به نشأة الكون. قال د. زكي نجيب محمود[2]:

(1) انظر كتاب «الحيوان» 4/ 107.
(2) جابر بن حيان / 185.

«الرأيُ عند أرسطو أن المادة الأولية ـ ويُطْلَقُ عليها اسم الهيولى ـ قد اكتسبت صوراً أربعاً هي الكيفيّاتُ الأربع: الحرارةُ، والبرودة، واليبوسة، والرطوبة. فنشأَ عن ذلك أربعةُ أجسام بسيطة، هي النارُ، والهواء، والماء، والتراب. ومن هذه تتألَّف سائر الأشياء».

على هذا النحو من التقسيم الرباعي المتكلّف مضى جابرُ بن حيان يقسّم فصولَ العام، وأخلاط الأجسام بعد أن قسَّم موادَّ الطبيعة تقسيماً أغرق علم الكيمياء التجريبي في الفلسفة المجرَّدة، قال د. زكي نجيب محمود[1] في حديثه عن هذه التقسيمات:

«اجتمع الحار واليابس، فنشأت النار، واجتمع الحار والرطب، فنشأ الهواء، واجتمع البارد واليابس فنشأت الأرض، واجتمع البارد والرطب، فنشأ الماء... وفصول السنة أربعة، تقابل العناصر الأربعة: فالصيف يقابل النار، والربيع يقابل الهواء، والشتاء يقابل الماء، والخريف يقابل الأرض». وقال أيضاً[2]:

«وفي بدن الإنسان أخلاط أربعة، تقابل العناصر الأربعة: فالصفراء تقابل النار، وزمانها القيظ، والدم يقابل الهواء، وزمانه الربيع، والبلغم يقابل الماء، وزمانه الشتاء، والسوداء تقابلها الأرض، وزمانها الخريف».

وبعدما أوغل جابر في هذه التقسيمات عاد إلى الواقع، فرأى أن الماءَ والتراب يخرجان من بطن الأرض نباتاً، له زهر وثمر، وأن الزهر يخرجُ من بطون النحل شمعاً وعسلاً. فعلى عالم الكيمياء أن يحوِّل موادَّ الطبيعة بعضَها إلى بعض، وأهمُّ ما أهمَّ جابراً وغيرَه من علماء الكيمياء تحويلُ الخسيسِ إلى نفيس؛ أي تحويلُ النحاس إلى ذهب، وجوهرُ التحويل تغييرُ ما تتَّصف به المعادنُ من صفاتٍ ظاهرة وباطنة، تُرَدُّ إلى (الكيفيات الأربع) التي ذكرها أرسطو: الحرارة، والبرودة، واليبوسة، والرطوبة. هذا هو المبدأ النظري.

(1) السابق / 145.
(2) السابق / 199.

أمّا التطبيق العمليُّ فخلاصتُه أننا إذا أردنا أن نحوِّل معدناً خسيساً إلى ذهب فعلينا أن نمنح هذا المعدن كَيْفيَّتي الذهب الظاهرتين، وهما الحرارةُ والرطوبة. فإن كان المعدن المراد تحويلُه نُحاساً ـ وكَيْفيَّتا النحاس حرارةٌ ويبوسة ـ فعلينا أن ننزع يبوسته، ونعطيه رطوبةً كرطوبة الذهب.

وعلى إخفاق جابر في تصوير ما تصوَّر، وتحويل الخسيس إلى نفيس، ففي منهجه سماتٌ علمية؛ إذْ اعتمد على الاستقراء والاستنباط، وإجراء التجارب. وألّف كثيراً من الكتب والرسائل. ذكر منها د. زكي نجيب محمود أربعة وخمسين كتاباً وبحثاً، طُبع بعضها، وترجم بعضُها إلى اللغات الأجنبية.

9 ـ ممَّا أنجز أعلامُ العلماء

قد يذهب بك الظنُّ، وأنت تقرأُ ما كتبنا عن جابر بن حيان ولِداته أن علماءَ العرب شُغلوا بالنظريات عن التطبيقات، وبالاتباع عن الإبداع، فلم يكونوا أكثر من تلامذة صغار لليونان الكبار.

ولكيلا يذهبَ بك ظنُّك هذا المذهبَ رأينا أن نضعَ بين يديك ما أنجزه بعضُ العلماء في الطبِّ، والفلك، والرياضيات، والجغرافية، والكيمياء والحيوان. مقرّينَ بالفضل للأستاذ زهير حمدان الذي استقصى وأحصى، وهداه البحث والتنقير إلى هذه المنجزات، ناقلين كلامَه بمعناه ومبناه.

1) جابر بن حيان بن عبد الله الكوفي [ت: نحو: 200هـ][1]:

- هو أولُ مَنْ وضع الأساس العلميَّ لعلم الصنعة والكيمياء، واستخدم التجربة والملاحظة والاستنتاج.
- أولُ من استخدم الميزان في علم الكيمياء قبل استخدامه في أوربا بأكثر من (600) سنة، فاعتمده أساساً لتجربته. والمقصودُ به معادلة ما في الأجسام والمعادن من طبائع.

(1) من أعلام الحضارة العربية الإسلامية في العلوم 1/ 217 وما بعد.

- أبدع عمليةَ التقطير والتبخير والتصعيد والترشيح والتكثيف والإذابة والبلورة والترسيب.
- أولُ مَنْ عرف خصائص مركبات الزئبق، واستحضرها.
- أبدع نوعاً من الطلاء، يمنع الصدأ عن الحديد، والبلَلَ عن الثياب.
- بحث في قوة المغناطيس، وقاس حمولتها تبعاً لقدرة الرفع في وزنها، وأنها تتناقصُ عبر الزمن.
- بحث في السموم بحثاً رائداً، لم يسبقه إليه أحد قبله.

2) عطارد بن محمد البابلي البغدادي [ت: 206هـ][(1)]:

فلكيٌّ حاسب، هو أقدم من صنف في صفات الأحجار الكريمة، وله: الأنوارُ المشرقة في عمل المرايا المحرقة.

3) سند بن علي [كان حياً سنة: 218هـ][(2)]:

منجم فلكيّ من منجمي المأمون وراصديه. وله كتاب في الجبر والمقابلة.

- هو أولُ من كتب في المثلثات.
- ربما يكون أولَ من كتب في الوزن النوعيّ.

4) إبراهيم بن سيار النظّام [ت: 231هـ][(3)]:

باحث في العلوم الطبيعية والفيزيائية والفلكية والأنواء، من أشهر علماء علم الكلام.. تتلمذَ عليه الجاحظُ. تمذهب بمذهب المعتزلة.

- كان صاحبَ اتجاهٍ ماديّ في تعليله للوجود، متأثِّراً بمذهب أرسطو.

---

(1) السابق 2/ 74.
(2) السابق 1/ 468.
(3) السابق 1/ 61.

- انتهج التجربة، وبخاصّة في بحوثه في علم الحيوان.
- كان ينادي بفكرة الكمون، ويقول: «إن فعل الشيء مثلُ الاحتراق، والبرودةُ والحرارةُ كامنة في الشيء بطبيعته.. وإن هذه الأفعالَ لا تظهر إذا كان الشيء في حالة اعتيادية. فإذا تلامس مع شيء آخر معيَّن ظهر فعلُه الذي كان كامناً».
- يظهر النظام متقدِّماً على علماء النهضة الأوربية الحديثة، وبخاصّة اعتماده على الشك، ثم على التجربة في كلّ دراساته وبحوثه. فكان يقول: لم يكنْ يقينٌ قطُّ، حتى صار فيه شكٌّ.

5) علي بن سهل بن ربن الطبري [ت: 247هـ][1]:

هو طبيب، حكيم، عالم بالطبيعة والنبات.

- يُعَدُّ في الأوائل الذين بحثوا في الطبّ النفسيّ والأمراض النفسية.
- له (فردوس الحكمة) كُنَّاش قدَّمه للمتوكل، وهو أولُ مرجع في شموليته للمواضيع الطبية، مثل تكوين الجنين، ووصفَ النباتات والسموم، كما احتوى مواضيعَ الفلك والأنواء وأدواتِ العطور والزينة.

6) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ [ت: 255هـ][2]:

- من مُنْجزاته وإبداعاته أبحاثُه العلمية في طريقة قتل حيوية البذور وغبار الطلع والمطاعيم بدرجة الغليان.
- أبحاثُه في النتاج المركب، وأنه ممكنٌ بين أجناس البشر، وأجناس الحيوان. ومثلُها ولادةُ البغل عن طريق السِّفاد بين الحمار والفرس. وبذلك يكون قد سبق في عملية التهجين ونتاجها العالَم النمسويَّ جورجي مندل بما يقارب ألفَ عام.

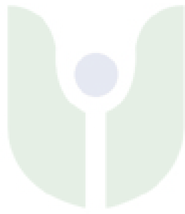
(1) من أعلام الحضارة 2/ 114.
(2) السابق 2/ 169.

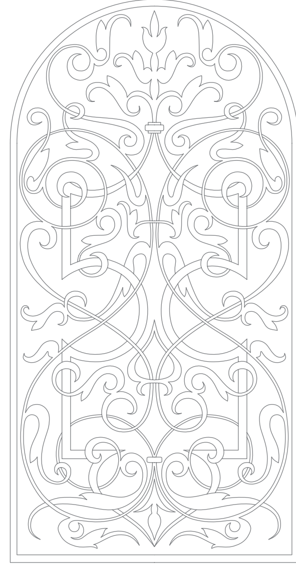
- أبحاثه في خصاء الحيوان، وأهميتها بالنسبة إلى التسمين، وإكثار اللحم والشحم عند الأغنام.
- أبحاثه في علم الغرائز، وبخاصّة عند الحيوانات والطيور.
- تجاربه التي أجراها على الجُعَل والخنفساء لمعرفة غرائزهما، وذلك بوضعهما في مكان نظيف، مغطًّى بالورد والزهر، فتوقَّفت حركتهما. ثم وضعهما بين روث الحيوانات وأقذار أخرى، فعاد النشاط إليهما.
- رصد حركة جسم الأفعى بعد قطع رأسها.
- فتح بطون العقارب لملاحظة ما يوجد فيها من عقارب صغيرة.
- درس هجرة الطيور في مواسمَ معينة من السنة من مكان إلى آخر. ويكون قد سبق العالمَ الروسيَّ إيفان بافلوف بأكثر من ألف سنة، والعالم الفرنسي جان لامارك بما يقارب (900) سنة.

7) أحمد بن شاكر [كان حياً قبل سنة: 259هـ][1]:

هو أحمد بن موسى بن شاكر، رياضيٌّ فلكيّ، فيزيائي، ميكانيكيّ (كان الميكانيك يُسمَّى علمَ الحِيَل). كان مع أخويه: حسن ومحمد علامات بارزة في تاريخ العلم العربي، وقد تركت آثارهم وإبداعاتهم وابتكاراتهم الهندسية والميكانيكة أثراً قويّاً في عصرهم.

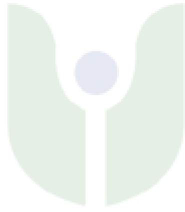
(1) 1/ 144 وما بعد.





الباب الثاني

أغراض الشعر
في العصر العباسيّ الأوّل



الفصل الأول

الوصف

أ ـ تمهيد

في كتابنا (الأدب الجاهلي) ـ وهو الجزءُ الأولُ من هذه السلسلة ـ كنَّا قد قدَّمنا الوصفَ على أغراض الشعر الأخرى، وزعمنا أن حقَّه التقدُّمُ؛ لأن القسم الأكبرَ من الموصوفات حسِّيٌّ، والحسيُّ في اللغة والحياة والفنِّ والعلم والأدب يسبقُ المجرَّد؛ لأنَّه ألصقُ بالجوارح، وأقربُ إلى الفطرة. ثم فسَّرنا معنى الوصف، وعرَّفناه لغةً واصطلاحاً، وذكرنا ما بين الوصف والنعت من اتّفاق وافتراق.

وفي كتابنا (الشعرُ في عصر النبوّة والخلافة الراشدة) أخَّرنا الوصفَ عن الأغراض الإسلامية، وهي ما قيل في الدعوة، ومقارعة الشرك، وما أُنشد في فتنة الردَّة وسوح الفتوح، وما نُظم في السياسة، والاختلاف في الخلافة. لم نؤخِّره عنها لجلال هذه الأغراض فحسب؛ بل لأن الجديدَ أحقُّ بالتمجيد، وأوْلى بالتقديم على القديم.

ومع ذلك حفظنا للوصف مكانته، فجعلناه أولَ الأغراض التقليدية؛ لأنه أوفرُها نتاجاً، وأشيعُها انتشاراً، وأقدرُها على مخالطة كلِّ غرض، ما قَدُمَ من الأغراض وما حَدُث، فهو منها جميعاً ركنٌ من الأركان التي ينهض عليها البنيان، وهو فيها الروح والدم اللذان يترقرقان فيها لتحيا، وتكتسب سِمة الفنّ.

ولمَّا انتقلنا إلى كتابنا (الشعر في العصر الأموي) ـ هو خامسُ الأجزاء في هذه السلسلة ـ خَطَوْنا في التمهيد للوصف خطوةً أخرى أوسعَ ممَّا خطونا في الكتابين السابقين، إذ احتكمنا إلى الفلاسفة المسلمين، لكي نقفَ على حقيقة الوصف عندهم؛ لأنهم ينظرون إليه بعين العقلِ، فيرَوْن فيه ما لا يرى نقادُ الشعر من أهل اللغة والأدب. وإذا كان الشاعر العربيُّ قد صوَّر ما أبصر، فإن الفيلسوف أضاف إلى رؤية العين الباصرة تأمُّل البصيرة ليكشف عن أسرار الوصف.

ذكرنا من آراء الفلاسفة ما ذهب إليه الحسينُ بن عبد الله المشهور بابن سينا [ت: 428هـ] ومحمد بن أحمد المعروف بابن رشد [ت: 595هـ]. فالأولُ رأى أن الوصف محاكاةٌ، والمحاكاةُ إيرادُ مثل الشيء، وليس هو هو. والثاني رأى أن التشبيهَ ـ والتشبيهُ عنده الوصفُ ـ مجرَّدٌ من الغاية الخُلُقية، فوافق بما رأى نظريةَ الفن للفن التي تقصر الشعر والرسمَ وغيرهما من الفنون على تصوير الجمال، ولا تقيمُ وزناً للدين والخلق. ثم بيَّنا تأثير البيئة في شعر الوصف، فربطنا بهذا التبيين الموهوبَ بالمكسوب، والقدرةَ بالخبرة.

وفي هذا الكتاب نحاول أن نخطوَ بالوصف خطوةً ثالثة، فَندخَلَ غرضَ الوصف من باب الخيال. فالموصوف عند الشاعر لا يبقى على الحال التي يتجلَّى بها في الطبيعة، بل تخالفُ صورتُه الشعريةُ الصورة التي برأها أحسنُ الخالقين، فتتغيرُ قَسَماتُها وسماتها؛ إذْ تقبح أو تحسن، وللخيال الحظُّ الأَوْفى في تحسينها أو تقبيحها.

ودخولُنا الوصفَ من باب الخيال فرضَ علينا في الوقت نفسه أن نلامس العاطفةَ؛ لأن خيال الشاعر ـ مهما يحاولْ أن يتمحَّض للرسم، وأن يوافق نظريةَ الفن للفن ـ لا يستطيعُ أن يتجرَّد من المشاعر المتخلِّجة في النفس، فيلامس أو يلابس ما يُحِسُّه، ويأتي الخيال ملوَّناً بالرضا أو الغضب، والحبّ أو الكره، والفرح أو الحزن، والأمل أو اليأس، والطمأنينة أو الخوف.

ومعنى ذلك كلِّه أن العواطفَ موادُّ مشعةٌ ترسل خيوطَها النورانية في تضاعيف

الخيال، وتحرِّك ريشة الشاعر فتأتي صوره ملوَّنة بألوان حِسِّه، فما الخيالُ؟ وما العاطفة؟ وماذا قال فيهما من سبقونا إلى دراستهما؟

ب ـ الخيال في اللغة والفلسفة

قال ابن منظور[1]: «تخيَّلَ الشيءُ له: تشبَّه، وتخيَّلَ له أنه كذا، أي تشبَّه وتخايل. يقال: تخيلتُه فتخيَّل لي، كما تقول: تصوَّرتُه فتصوَّرَ.. والخيالُ والخَيَالةُ: ما تشبَّهَ لك في اليَقَظة والحلم من صورة».

وقال أبو البقاء الكفوي[2]: «الخيالُ: الظنُّ والتوهُّم.. والخيالُ: مرتعُ الأفكار كما أنّ المثال مرتعُ الأبصار. والخيال قد يُقال للصورة الباقية عن المحسوس بعد غيبته في المنام وفي اليقظة. والطيفُ لا يقالُ إلَّا فيما كان حال النوم».

وبسط التهانوي القول في الخيال، فأتى كلامه مزيجاً من لغة وفلسفة، فقال[3]: «الخيال عند الحكماء يطلق على إحدى الحواس الباطنة، وهو قوة تحفظ الصور المرتسمة في الحسّ المشترك إذا غابت تلك الصور عن الحواس الظاهرة. واستدلوا على وجود الخيال بأنّا إذا شاهدنا صورة، ثم ذهلنا عنها زماناً، ثم نشاهدها مرة أخرى نحكم عليها بأنها هي التي شاهدناها قبل ذلك. فلو لم تكن تلك الصورة محفوظة فينا زمان الذهول لامتنع الحكم بأنها هي التي شاهدنا قبل ذلك».

أورد د. جميل صليبا هذه المعاني، ثم أضاف إليها ما يقول علماءُ النفس والفلاسفة والمتصوِّفةُ، فقال[4]:

«الخيالُ: الشخص، والطيف، وصورة تمثال الشيء... ومن عادة علماء النفس أن يجعلوا هذا التمثيل الحسّيَّ مضادّاً للتمثُّل العقلي، إلَّا أن الفلاسفة الواقعيّين لا

(1) اللسان / خيل.
(2) الكليات 2/ 305.
(3) كشاف اصطلاحات الفنون / 767ـ768.
(4) المعجم الفلسفي 1/ 546.

يرون ذلك. بل يذهبون إلى أن التمثل العقليَّ متولّد من التمثل الحسيّ... والخيال عند الصوفية هو الوجودُ، لأن الناس كما قيل نيامٌ، لا يرون في هذه الدنيا إلَّا خيالاً، فإذا ماتوا انتبهوا. وكلُّ من تجلَّى عليه الحقُّ فعرفه أدركَ أن هذا العالم المحسوس خيالُ نائم، وأن الارتقاءَ إلى الله لا يكونُ إلَّا بالانتباه من النوم».

ولم يُغْفِل د. جميل صليبا رأيَ الأدب والفنِّ في الخيال، فقال: «يُطْلَق الخيال على الصورة المشخَّصة التي تمثل المعنى المجرَّد تمثيلاً واضحاً. وهذا المعنى مألوفٌ في الأدب والشعر والفن، ويرادفُه التشبيهُ، والمجاز، والرمز».

جـ ـ الخيال في الأدب وصلته بعواطف الأديب

ذهب الأستاذ أحمد الشايب إلى أن اللغة وعاءُ الأفكار، تستوعبُها، وتنقل حقائقَها، وأن الخيال هو الوسيلةُ التي تترجم عواطفَ الأدباء، حينما ترقى بكلامهم من الواقع المعيش إلى أفق الفنّ، فقال[1]:

«الخيالُ أنفعُ المواهب النفسية في فنّ الأدب، لا يكادُ يستغني بابٌ من أبوابه عنه، لأنه خيرُ وسيلةٍ لتصوير العاطفة التي هي العنصرُ الأوّل في هذا الفن الجميل. فأمّا الأدبُ بمعناه الخاصّ، كالشعر والنثر الفني، فمن البدهي إدراكُ اعتمادِه على الخيال الذي هو اللغةُ الطبيعية لأداء انفعالاته ما دامت اللغة العادية عاجزةً عن ذلك، وموضوعةً في الأصل لأداء الحقائق والأفكار».

وحلَّل د. مصطفى ناصف الخيال، فوجد أنه يتألّف من عنصرين: أولُهما ما تحملُه الحياة الواقعية إلى الذاكرة من محسوسات منظورة أو مسموعة أو مشمومة أو ملموسة. وثانيهما ما يقعُ عليه عقلُ الأديب في الكتب المقروءة والخطب والقصائد المسموعة من صور يتمثَّلُها ويدَّخرها، لينتجعَها إذا نظم أو نثر، قال د. ناصف[2]:

«تتضمَّن ذاكرة الشاعر آثارَ الصلة الحسية المباشرة بالعالم، بمجموعات كثيرة

(1) أصول النقد الأدبي / 221.
(2) الصورة الأدبية / 31ـ32.

من الصور، كما تتضمَّنُ الأفكارَ والأخيلةَ التي تركها المؤلِّفون في كتبهم.. وأكبرُ الظنِّ أنَّ صلةَ الشاعر بما حوته الكتبُ والموسيقى والرسومُ ليستْ أقلَّ قوةً من صلته المباشرة بالعالم الخارجي. وقد تكون أكثر نفاذاً... ومن اللازم حين يكتبُ الشاعرُ في موضوعٍ لم يشهده أن يكون ثريّاً بتصوُّرات وانفعالات من خلال مشاركة ذهنيةٍ سابقة».

ولم يكتفِ الدارسون العصريون من دراسة الخيال الأدبي بتحليله، وربطه بالعواطف، وردِّه إلى عنصرين مستلهمين من الطبيعة المحسوسة، والنصوص المدروسة، بل حاولوا أن يقسموه أقساماً، تختلفُ في طبائعها وإبداعها، وفي تركيبها وغايتها. ومن هؤلاء الدارسين أحمد الشايب الذي جعلَ الخيال الأدبي ثلاثةَ أنماط، وهي[1]:

- «الخيال الابتكاري: ويعنى بتأليف صور جديدة، أي تأليف العناصر المعروفة من قبل في صور جديدة، لابتداع صور حسية طريفة».
- «الخيال التأليفي: ومعناه استخدامُ صور حسية لبعث مشاعر تستدعي صوراً تُشبهها، كالذي يبعثه منظرُ شجرة خضراءَ مورقة، تزيِّنها الأزهارُ أو الثمار، ثم هي إذا حلَّ الشتاءُ عاريةٌ هزيلة من شعور يستدعي صورة الإنسان في حالي شبابه وهرمه، أو في حياته وموته.. فالخيالُ التأليفي يجمع بين الأفكار والصور المتناسبة التي تنتهي إلى أصل عاطفيّ واحد صحيح».
- «الخيال البياني أو التفسيري: وهو الغالبُ في أدبنا العربي، يُدْرك القيمة أو المغزى الروحيَّ، ويفسِّر المناظر بعرض الأجزاء أو الصفات التي تتركَّز فيها هذه القيمةُ الروحية، كقول الشاعر ابن خفاجة:

ومائسةٍ تُزْهى، وقد خلع الحيا عليها حِلىً حمراً وأرديةً خُضْرا
يـذوبُ لها ريـقُ الغمائم فضةً ويسكنُ في أعطافها ذهباً نَضْرا»

(1) أصول النّقد الأدبيّ / 214 وما بعد.

كذا قال الأستاذ أحمد الشايب. وإلى هذه الأنماط قسم الخيال. أمَّا نحن فنقول:

إننا نقرُّ بأن بين الخيال والعاطفة تداخلاً وتكاملاً، وتعاوناً على الارتقاء بالأدب من سفح التعبير المباشر إلى قمَّة الإبداع الفني، وبأنهما بتداخلهما وتكاملهما يبعثان الحياة في الموات، ويجعلان الأفكار المجرَّدة ألواحاً مرسومة، تؤثّر بالشكل واللون والحركة أكثر ممَّا تؤثر بالحجّة والمنطق.

ونقول أيضاً: إننا ـ وعلى هذه التقسيمات التي قد تكون مستوردةً من النقد الغربي[1] ـ لا نرى بين أنماط الخيال السابقة حدوداً واضحة المعالم. وإذا أجزنا أن ندرس الخيال بالخيال، لا بالعقل فحينئذ نستطيع أن نتصور أن بين الأنماط السابقة حدوداً زئبقية، لم ترسمها ريشةُ شاعر، بل رسمها قلم ناقد، وأن هذه الحدود لا تلبثُ أن تزول، فيفضي بعضُ الأنواع إلى بعض.

فالخيالُ الابتكاريُّ تأليفيٌّ؛ لأنه ـ والقول للشايب ـ «تأليفُ العناصر المعروفة من قبلُ في صور جديدة». والتأليفيُّ تفسيريٌّ؛ لأن مَنْ يرسم ـ والقولُ للشايب أيضاً ـ «شجرةً خضراءَ مورقة تزينها الأزهار» لا يقصد إلى التأليف المجرَّد من الغرض المحتاج إلى تفسير. بل يريد أن يفسِّر حياةَ الإنسان في الصبا والشباب. فهو إذن تأليفيٌّ وتفسيريٌّ معاً. تلك واحدة.

والثانيةُ أنَّ قولَ الشايب: «التأليفُ استخدام صور حسِّية لبعثِ مشاعر» يناقضُ قوله في التفسيري: «إنه يعرضُ الأجزاءَ التي تتركَّزُ فيها هذه القيمةُ الروحية». ومَكْمَنُ التناقض أن الشاعر في التأليفي يستخدمُ المناظر ليبعث المشاعرَ، فكأنَّ المشاعرَ

(1) يظهر أن الأستاذ أحمد الشايب في حديثه عن أقسام الخيال يعتمد اعتماداً أساسياً على نظرية (جون رسكن) في الخيال وتقسيمه الثلاثي في كتابه «المصورون المعاصرون» الجزء الثاني منه، انظر كتاب «الخيال» د. شاكر عبد المجيد / 345 وما بعد في سلسلة عالم المعرفة العدد/ 360. و (ونشستر) الذي ذكره في الخيال التفسيريّ، وانظر ما كتبه د. مصطفى ناصف ـ في التعليق على ما ذكره الأستاذ الشايب من أقسام الخيال ـ في كتابه «الصورة الأدبية» / 39 وما بعد.

كانت تتخلَّج فيه، ثم أضفاها على المشهد المرسوم. وفي التفسيريِّ يختار الشاعرُ العناصر المنطوية على المشاعر، لينقل ما فيها إلى الناس، فكأنَّ المشاعر كامنةٌ في الطبيعة، ومن الطبيعة تنتقل إلى البشر، والشاعرُ هو الناقلُ لا الحاملُ لهذه المشاعر.

ونحن نرى أن بين الخيال والعاطفة تداخلاً، ولا ندري أيّهما يعطي الآخرَ ما فيه، أو يأخذُ منه، لكننا نرى أن عناصر الخيال مستمدَّةٌ من الطبيعة، وأن عناصر العاطفة مستمدَّةٌ من الإنسان، وكلُّ ما تفعله الموهبة الشاعرة هو مزجهما في ألواح مصوَّرة معبِّرة، فيها من الفن المتوهِّج الألوان مثلُ ما فيها من العاطفة المتأجِّجة المشاعر. غير أن صدور الشعر عن الشاعر لا عن الطبيعة يعني بالبداهة أن للعاطفةِ لا للخيالِ شرفَ السَّبْق في كلِّ عمل فني لا في الشعر وحده.

ويخيَّلُ إلينا أن الشايب قد تراجع عمَّا توهّم فيما قسَّم، فردَّ إلى الخيال طبيعته الرجراجة المتقلِّبة، وتموُّجَه بتموُّج العواطف الإنسانية، فألغى ما بين الأقسام من حدود، وذهب إلى ما ذهبنا إليه، فقرّر أن مِلاك الأمر كلّه في قلب الأديب، لا في طباع الطبيعة، وأنه هو الذي يلوّن الخيال بالانفعال، فقال[1]:

«وإذا كان هذا الوصف الخياليُّ ظاهرةً لمزاج الأديب وطبيعته، وكان الناس مختلفين حتماً في الأمزجة، فمن الطبيعيّ ألَّا يدرك أديبان الأشياءَ بشعور واحد، ولا يصوِّرانها صورةً واحدة، إلَّا إذا كان ذلك سرقة وتقليداً، أو معنىً عامّاً مطروقاً، كإجماع الأدباء على تشبيه الشجاع بالأسد. والحقُّ أنَّ الأديب يعرض علينا الحياة، لا كما هي دائماً، وإنَّما يعرضها ملوَّنة بمزاجه الراضي أو الساخط. وقد يصوِّرُ الأديب الشيءَ صورةً ثم يتغيَّرُ مزاجُه، فيصوّره صورةً أخرى».

وإذا سلَّمنا بأن عاطفة الأديب أسبقُ من خياله، وأن طبيعةَ العاطفة تحدِّد طبيعة الصورة، فإن طرفي المعادلة عند المتلقّي ينعكسان؛ لأن الخيال المرسومَ يحدِّد الشعورَ المُسْتَوْحَى. فالمتلقّي يُرسل طرفه في خطوط الصورة وألوانها، ويصغي

(1) أصول النقد الأدبي / 220.

بسمعه إلى إيقاع الألفاظ ورجعها، وبعدَ التذوُّقِ والتدبُّرِ يحدثُ التحسُّسُ والتأثر. والتأثر يحدث منجَّماً، ولا يحدث دفعةً واحدة؛ لأن قارئَ الأدب يتلقَّى النصَّ جُملاً منثورة متتابعة، أو أشطاراً منظومةً متواترة، ولا يتلقّاه تلقيَ العينِ للوح المرسوم أو للتمثال المنحوت بنيةً فنيةً متكاملة، بنظرة واحدة، في لحظة واحدة.

د- الوصف وأغراض الشعر القديم

من يستعرض الوصف في الشعر العربي القديم يجدْه أضيقَ الأغراض وأوسعَها، وأصغرَها وأكبرَها، وأقرَبها إلى الضمور، وأجدرَها بالظهور. وفحوى هذه النقائض التي نصفُ بها الوصفَ أن ضيقه وصغره وضموره جرائرُ مَنْ درسوه؛ لأنهم لم يُولوه العنايةَ التي تعدل كثرتَه ومنزلته. وأن سعته وكبره وظهوره مآثرُ من صنعوه؛ لأنهم أدركوا أن الأغراضَ الأخرى إليه محتاجةٌ، وبه قائمة. وبمعانيه وصوره مكتملة. فبثّوه في المدح والهجاء، والفخر والرثاء، وغلَّبوه على أغراض الشعر كلّها، فتغلغل في تضاعيفها أيّاً كان الموضوع الذي تعالجه.

إذا حَسَبْتَ نصوصه بالأرقام كان أكثرَ الأغراض أبياتاً، وإذا قِسته بالمعاني كان أوفرها أفكاراً، وإذا عَدَدْت من نظموه لم تجد شاعراً يزهد في نظمه، وإذا جعلْتَه أساسَ الحكم بالإحسان أو بالإساءة، لم تجد معياراً أفضلَ منه، تحتكم إليه في المفاضلة، أو مقياساً أدقَّ منه، تعتمدُ عليه في تقدير الشعر أو تحقيره، وسبقه أو تقصيره. وعلى تعدُّد الموصوفات، ووفرة النصوص فإن النقاد ومصنّفي المختارات الشعرية أخّروه، فجعلوه السكيتَ أو اللطيمَ، وحقُّه أن يكون المجلِّيَ أو المصلِّيَ في مضمار الشعر.

وهبْك التمسْتَ للنقاد القدماء عذراً فيما أغفلوا، فإنك لا تجدُ مثلَ هذا العذر للشعراء، وكلُّهم وصَّافٌ بالشعر. إن الشعراء أنفسهم - وربّما كان مسلكُهم غيرَ مقصود - لم يرفعوا الوصفَ إلى المكانة التي يستحقُّها. فأبو تمام في حماسته لم يذكر في باب الوصف غيرَ بضعةَ عشر بيتاً. والبحتريُّ لم يدوِّن شيئاً من شعر الطبيعة، والثعالبيُّ في يتيمة الدهر روى ألوفَ الأبيات في المدح والهجاء، والفخر والرثاء،

وزهدَ في الوصف، فلم يُبرز ما أبرز منه إلَّا على سبيل التمثيل، وتوضيحِ ما حَرَص على توضيحه من بيانٍ وبديع، كأنَّ الوصف في مذهبه وشْيٌ، يُضاف إلى الأغراض، لا غَرضٌ مُستقلٌ، له شأنٌ ووزن، ومكانٌ ومكانة.

هـ- ما وصفه الشعراء في العصر العباسيّ الأول

لو وَقْفنا هذا الكتاب من الدقة إلى الدقة على الموصوفات في شعر العصر العباسيّ الأوَّل لَمَا أَحَطْنا بكلّ ما وصفَ الشعراءُ، لا لأن الوصفَ هو النسغ الذي يترقرقُ في أعراق الأغـراضِ كلها، فتلك خصيصةُ الوصف في كلّ عصر؛ وإنما لأن العباسيّين وصفوا ما وصفَه الأمويّون من طبيعة غير حية بصحرائها وسمائها، وكثبانها وغدرانها، وغيومها ونجومها، وأنهارها وأشجارها، وما وصفوه من طبيعة حيّة بخيلها وإبلها، وذئابها وكلابها، وثيرانها وغزلانها، وصيدها وطردها، فكرَّر المتأخرون أغراضَ المتقدّمين؛ لأن من طبع الطبيعة الاستمرار، ومن طبع الوصف التكرار، وعذرُه فيما يكرِّر أن ما لا يتغيَّرُ شكلُه قلَّما يتغيرُ وصفه.

أضفْ إلى الموصوفات القديمة أن الحضارة العباسية المتأثرة بحضارة الفرس وضعت تحت أبصار الشعراء مشاهد لم تصافح أعينَهم من قبل، فأضافوا ما حَدُثَ إلى ما قَدُم، وشفعوا التليد بالجديد، فوصفوا آلاتِ الطرب، وأدوات الكتابة، واللعب بالنرد والشطرنج، ومواكب الأمراء، ومواسم العامة، ولهو الكبار والصغار. ولم يتورَّعوا عن وصف يوم القيامة، إذْ صوروا ما تصوروا، فجاء شعرهم أحفل بالموصوفات من شعر الأمويّين.

وبتعبير أوضح تستطيع أن تقول: إن تطور الحياة في العصر العباسيّ كسر البرزخ الفاصل بين البداوة والحضارة، أو نقبه، فطغت الحضارةُ على البداوة، وفَسَح القديمُ صدرَه للجديد، فلم تُنْسَخ الموصوفاتُ القديمة، ولكن ظهر إلى جانبها موصوفاتٌ جديدة. ولهذا آثرنا أن نلتزم النهجَ الذي نهجناه في العصر الأموي، فبدأنا هنا كما بدأنا في الجزء الخامس بالطبيعة غير الحية.

1 ـ الطبيعة غير الحية

لمّا كان طبعُ الطبيعة الرتوبَ والاستمرارَ، فإن الوصفَ قد يَتَطَبَّعُ بطباع الموصوف، فيحافظ الشاعر العباسيُّ على وصف الطبيعة بما وصفها به الشاعرُ الجاهليّ، ثم الشاعرُ الأمويّ، سواءٌ أكان العباسيُّ ممَّن عايش الطبيعة معايشةَ الأعرابي للفلوات والأوابد، أم ممَّن قرؤوا ـ وهم يتقلَّبون على مهاد الحضارة ـ أشعارَ مَنْ أَلِفوها، ووصفوها بما عرفوا منها وألفوا، فأُصيبوا بعدوى البداوة والجفاوة، في التعبير والتصوير.

ونحن نزعمُ أن عوامل التقليد في الشعر العربيّ بقيتْ في العصر العباسيّ الأوَّل أقوى من عوامل التجديد مع أن شعراءَ الشعوبية حاولوا أن يجدِّدوا، فجدَّدوا حيناً، وقلَّدوا حيناً. ويمكنُ أن نعلِّل طغيان التقليد على التجديد بعللٍ كثيرة، منها:

أنَّ العرب من أشدِّ الشعوب تعلُّقاً بالأنساب المحفوظة، والأمجاد الماضية، واعتزازاً بما كان لهم في الجاهلية من مفاخر، ومن هذه المفاخر الشعرُ الذي يتغنَّى بأيامهم، وهو بدويُّ الخيال.

والثانية أن القرآن الكريم عظَّم لسان العرب، فزادهم تمسُّكاً بفصاحتهم، وتمسُّكُهم بالفصاحة تحوَّل إلى تمجيد التقليد، وتمجيدُ التقليد لم يتمثل في الحفاظ على نقاء اللغة فحسب، وإنما تمثل أيضاً في إكبار البداوة، واستلهام الصور منها؛ أي في رسم الطبيعة وتلوينها بريشة الشعر الجاهلي وأصباغه، وأسلوبه وخياله.

والثالثة أنَّ الخلفاء العباسيين ـ ولا سيّما المنصور والرشيد ـ تعصّبوا للعرب ليدفعوا عن دولتهم طغيانَ المدِّ الشعوبيّ، فتبدَّى تعصُّبهم السياسيُّ في قتل أبي مسلم الخراساني، ونكبة البرامكة، وعبَّروا عن تعصُّبهم الفكريّ بإيثار الشعر القديم على الشعر المولَّد، وتقريب الفحول، أو مَنْ يتفحّلون من المولَّدين.

والرابعةُ أن نقاد الشعر ـ وجلُّهم من أهل اللغة ـ جعلوا الفحولةَ مقياسَ الإجادة، والفحولةُ مقترنةٌ بالأصالة والجزالة، ولهذا اضطر المولَّدون، وهم يمدحون

الخلفاءَ، إلى أن يصفوا الطبيعة في مدائحهم وصفاً تقليديَّ الصور، فأتى خيالُهم بدويَّ الطابع، مع أنهم كانوا يحيون في البصرة وبغداد وغيرهما من الحواضر الغارقة في المتارف والمعازف، المُمْعِنة في التخنث والتأنيث.

وأدلُّ ما يدلُّك على سُلطان اللغة، واستبدادِها بالشعر أنَّ الخليل بن أحمد الفراهيدي [ت: 170هـ] كان يقولُ للشعراء: «إنَّما أنتم معشرَ الشعراء تَبَعٌ لي، وأنا سُكَّان السَّفينة، إن قرظتكم ورضيتُ قولكم نفقتم، وإلَّا كسدتم».

وترجيحُنا التقليدَ على التجديد في وصف الطبيعة لا يعني أن الموصوفاتِ كلَّها كانت تقليدية الصور، ولا يعني كذلك أن الشعراء أمعنوا في محاكاة القدماء في كلِّ ما وصفوا. فقد ظهرتْ مخايلُ التجديد في بعض الصور، وتفاوتتْ درجاتُ التقليد في أخرى. ولك أن تقول قوْلةً عامة تحدِّدُ بها طبيعة الخيال، وهي أن مقدار التقليد كان يعظم كلَّما كان الموصوف ألصقَ بالبداوة كالصحراء والسراب والإبل والظباء والجآذر والحرابي والأفاعي. واستعراضُ الموصوفات يرجِّح ما زعمنا.

1) الصحراء والسراب

إذا تـراءى لك أن تتعرَّف طباع العباد، وطبيعة البلاد في تاريخ الشعوب القديمة من آدابها، فإن الأدب العربي القديم يعرّفك الطبيعةَ الصحراويةَ التي احتضنت الشعب العربيَّ من ألوف السنين، وما خلَّفته هذه الطبيعة من آثار لم يستطع تطاول الزمن محوها. لقد حملت هذه الطبيعة شعراء العرب على الإمعان في وصف الصحراء، لا لتعلُّقهم بها، بل لخوفهم منها، ودفعهم خوفُهم إلى الغرق في أوهام كاذبة، فنسجوا حول الصحراء أقاصيص تشبه الأساطير، إذ زعموا أنها موطنُ الجنِّ، ومسكنُ العفاريت.

قد تلتمسُ لشعراء العصر الجاهلي بعضَ العذر فيما توهَّموا؛ لأنهم قَضَوْا أعمارهم في المفاوز المَخُوفة، وتحت الشمس المتسعِّرة، ورؤوسهم تتشوَّق إلى ظلِّ سحابة، وحلوقُهم تتحرَّق من الظمأ والحنين إلى جرعةٍ برود، فلا يجدون، إلَّا بعد لأيٍ، ظلَّ شجرة، وبللَ قطرة.

أمّا شعراء العصر العباسي، فقد خرجوا من البوادي إلى الحواضر، وغرقوا في نعيم الحياة الدنيا، لكن ترف الحياة الجديدة لم يُنسهم شظفَ الذكريات القديمة. بل ظلّوا يَصِفون مخاوفَ الصحراء بقلوب مروَّعة.

فبكر بن النطَّاح [ت: 192هـ] خُيِّلَ إليه أن البيداء لم تُخلق للبشر؛ لأنها لا تصلح للحياة، وإنما خُلقت للشياطين. وحسبُك دليلاً على ما خُيِّل إليه أنك لا ترى فيها غيرَ عُباب السراب يتلاطمُ ويصخبُ، ولا تسمع فيها غير أصداء الجنّ تتراطنُ وتشغب:

ودَوِّيَّـــــةٍ خُـلـقـت لـلـسـراب ... فـأمـواجُـه بـيـنـهـا تـزخـرُ[1]

تـرى جـنَّـهـا بـيـن أضـعـافـهـا ... حـلـولاً، كـأنّـهـمُ الـبـربـرُ

قد تقول: كان بكر بن النَّطَّاح فارساً من فرسان بني حنيفة، وانتقالُه من البادية إلى بغداد في خلافة الرشيد لم يجتثَّ من قلبه ولسانه جذورَ الحياة البدوية، ولو كان ربيبَ الحضارة من طفولته لما جرى لسانُه بمثل هذا الوصف.

فيقال لك: إن وصف الصحراء على هذا النحو الذي يقرن البحار بالسراب كان شائعاً في العصر العباسيّ لدى العرب والمولدين. فبشار بن برد ـ وهو فارسيٌّ ضرير لم يَرَ سراباً ولا سحاباً ـ زعم أنه مرَّ بصحراء مهلكة، يتموَّج فيها السرابُ تموّجَ الأمواه في البحر، لكنه كان يلتمع حيناً وينطفئ حيناً، كأنه وجه امرأة بيضاء، إذا أسدلت النقابَ اختفى بياضُها، وإذا حسرته أشرق:

في كلِّ خفَّاقةِ الأضـواءِ موحشةٍ ... يستركضُ الآلَ في مجهولها الحدُبُ[2]

كـأنّ فـي جـانـبـيْـهـا مِـن تـغـوُّلـهـا ... بـيـضـاءَ، تحسرُ أحـيـانـاً، وتنتقبُ

ولم يقنعْ بشار من تقليد الأقدمين فيما وصفَ به الصحراءَ بالسراب المترقرِق

(1) شعراء مقلون / 243.

(2) ديوان بشار 1/ 231، خفاقة: متحركة مضطربة، الحدب: المرتفع من الأرض، التغول: التلوّن، أراد: كأن اختلاف مرآى السراب في هاته المفازة، امرأة بيضاء تحسر اللثام مرة وتنتقب أخرى.

ترقرُقَ الماء النمير على صفحة الغدير، بل قلَّدهم فيما صوَّروا من مسير المها العيناء الحوراء، واتساع البيداء، وصرير الجنادب، وتراطن الشياطين، وقيلولة الحمر في ظلال الشجر هرباً من رمضاء الهاجرة. فإذا هو يعرضُ عليك مشهداً متحرّكاً ملوّناً، كأنما رسمه ذو الرمة أو الشنفرى. قال بشار:

وفـلاةٍ زوراءَ تَـلْـقى بها العيـ ... نَ رِفاضاً، يمشينَ مشيَ النساءِ[1]
في بـلادِ الخافي تَـغَـوَّلُ بالركـ ... ـب، فـضـاءٌ مـوصـولـة بفضاءِ
قد تجشَّمْتُها، وللجندبِ الجَوْ ... نِ نـداءٌ في الصبح، أو كالنداء
حين قال اليَعْفورُ وارتكض الآ ... لُ بـريـعـانِـه ارتـكـاض الـنِّـهـاء

2) البرق والرعد والسحاب والمطر

إذا أَعدْتَ النظر في اللوح السابق وجدته باهتَ الألوان، خافتَ الأصوات، بطيءَ الحركات. كلُّ حظه من التلوين بياضُ الغدير، وسوادُ الجندب، ومن الأصوات صريرُ الجُدْجُد، ومن الحركات انسيابُ الماء. والضريرُ معذورٌ؛ لأنه يرسم بلسانه ما يُوضعُ في أذنه. والريشةُ إن لم تأتمرْ بأمر العين كلَّت حركاتُها، ونصلت ألوانها.

وأجملُ من هذه الصورة تخطيطاً وتلويناً، وأحفلُ منها بالحركات والأصوات، ما صوَّره العتابي التغلبيُّ ـ واسمه كلثوم بن عمرو ـ [ت: 220هـ] من أضواءِ البرق، وأصداءِ الرعد، والسحاب المطبق على الأرض، والمطر المغدق من السماء.

رسم العتابيُّ لوحين أوفيا على الغاية في الدِّقة والبراعة، أحدُهما بصريّ، والآخر سمعيٌّ، وأجرى الحركات على إيقاع الأصوات، فبهر الأبصارَ بلوامع البرق، وصكَّ الأسماع بقعاقع الرعد. في اللوح البصري ترى سيوف البرق تُسَلُّ من أغماد

(1) ديوانه 1/ 109، الزوراء: البعيدة، العين: بقر الوحش، رفاضاً: متفرقة، الخافي: الجن، تجشمتها: قطعتها متعرضاً لمشاقها، الجندب: ضرب من الجراد ألف الحرّ، في الصبح: إشارة إلى أن وافى باكراً، كالنداء: يريد أن بعض الجنادب يصوّت من شدة الحرّ، وبعضها وهو أدربها بالحرّ يكاد أن يصوّت. قال: هجع، اليعفور: حمار الوحش، ارتكض: اضطرب، ريعانه: حركته جيئة وذهاباً، النِّهاء: ج نهي الغدير وشبهه.

الغيم، كأنها النواصي الشقراءُ في الجباه السوداء، أو الأسنانُ الدريّةُ في فم الأمة الحبشية، أو فلقُ الصباح منبثقاً من قميص الليل. وكلّما انشقت ثيابُ السحاب عن خيوط البرق حسبت السحب رقاعاً ممزَّقة، فإذا انطفأ البرقُ، رُتِق الفتق، فإذا السماء بساطٌ واحد، لا ترى فيه من فطور، ولا يعروه تمزّق. قال العتابيّ:

أَرِقْـتُ للبرق، يخبو ثم يأتلِقُ ... يُخفيه طوراً، ويُبديه لنا الأُفُقُ[1]
كـأنـه غــرَّةٌ شـهـبـاءُ، لامعـة ... في وجه دهماءَ، ما في جلدها بَلَقُ
أو ثغرُ زنـجيّة، تفترُّ ضاحكةً ... تبدو مشافرُها طـوراً، وتنطبق
أو غرَّة الصبح عند الفجر حين بدتْ ... أو في المساء إذا ما اسْتَعْرَضَ الشفق
لـه بـدائـعُ حُـمـرُ الـلـونِ هائلةٌ ... فيها سلاسلُ بيضٌ، ما لها حلق
والغيمُ كالثوب في الآفاق منتشرٌ ... من فوقه طبقٌ، ومن تحته طبق
تظنُّه مصمتاً، لا فتق فيه، فإنْ ... سالتْ عزاليه قلت: الثوبُ منفتقُ

ثم صوَّر العتابيُّ الرعد تصويراً سمعيّاً ملوَّناً بلون البرق المتوهج، فظلَّت الصورة محافظة على بهائها وتفجرها؛ إذْ تعاون على تفجيرها سيفُ البرق، وقصف الرعد. فخطف البرقُ البصر، وصعق الرعدُ السمع، وتمزقت ثياب السحاب، وأخذت الرياح تسوطُ الأرضَ بسياط الأمطار، فتجلد ظهرها جلداً متداركاً، يجتاح الطين بالمطر، فلا يترك أثراً من وضر. قال العتابي:

إنْ قعقع الرعدُ فيه قلتَ: ينخرقُ ... أو لألأَ البرقُ فيه قلت: يحترقُ(2)
تستكُّ من رعده أذنُ السميع كما ... تغشى، إذا نظرت في برقه، الحَدَقُ
فالرعد صَهْصَلَقٌ، والريحُ مخترق ... والـبـرقُ مؤتلِق، والـمـاءُ منبعق
غـيـثٌ أواخــرُه تـحـدو أوائلَـه ... أربَّ بـالأرضِ حتى ما له لَثَقُ

وما نظنُّك إلّا مُعجباً بالحيوية الفيّاضة والفرحة الغامرة اللتين تلوِّنان اللوحين

(1) الأزمنة والأمكنة 2/ 225، دهماء: سوداء، البلق: سواد وبياض، المشافر: ج مِشْفر: الشفة الغليظة.
(2) صهصلق: صخّاب شديد الصوت، منبعق: مندفع جارف، أربّ بالأرض: لزمها.

السابقين، وإلّا واقفاً على ملامح الصنعة البديعية التي بدأت توشّي الشعرَ العربيَّ كالترصيع في (صهصلق، مخترق...) والمطابقة في (يخفيه يبديه، شهباء دهماء، تبدو تنطبق، فوقه تحته، مُصْمَت منفتق، أوائل أواخر). وهو في رأي د. شوقي ضيف لونٌ من التجديد، لكنه يظلُّ في رأينا تجديداً سطحيّاً؛ لأن العتابي كان إلى التقليد أقربَ، وتضلُّعه من الثقافة العربية يشدُّه إلى القديم، قيل فيه: «هو شاعر مجيد، يسلك طريقةَ النابغة... صنَّف كتباً، منها: الخيل، والأجواد، والألفاظ».

أمّا الشعراء المتضلِّعون من الفلسفة والمنطق تضلعهم من الثقافة العربية الأصيلة ـ وعلى رأسهم أبو تمام حبيب بن أوس ـ فإنهم ابتكروا حينما سخروا البديع لإبـداع المعاني. قال د. شوقي ضيف في بديع أبي تمام المنطوي على التجديد[1]: «لقد مرَّ في أصباغ قاتمة من الفلسفة أحالته إلى لون جديد يخالف الطباق المألوف». ولنا على قوله قول.

صور أبو تمام السحاب، فجعل له أثداء حافلة بالدرّ الثرّ، الذي تحتلبه الريح، وتُرضع به الأرضَ، وألبسَ السحابَ ثوباً من البرق، ثم خلعه وألقاه على الأرض، فإذا الجدبُ خصبٌ، والترب عشبٌ. وخيِّل إليه أن رفارفَ الرَّباب راياتٌ ترفرفُ في كبد السماء، فإذا سقطت منها النُّطَفُ على الثرى لقحت أرحام الأرض الولود، فاهتزَّت الربوعُ ورَبَتْ، كما تبتهجُ الأنثى إذا لقحت بماء الفحل. قال أبو تمام:

سَحاباً إذا ألقتْ على خِلْفه الصَّبا … يداً، قالت الدنيا: أتى قاتلُ المَحْلِ[2]
إذا ما ارتدى بالبرق لم يزل النَّدى … له تَبَعاً، أو يرتدي الروضُ بالبقلِ
إذا انتشرت أعلامُه حولَه انطوتْ … بطونُ الثرى منه وشيكاً على حمل
ترى الأرض تهتزُّ ارتياحاً لوقعه … كما ارتاحت البكرُ الهديُّ إلى البعل[3]

(1) الفن ومذاهبه / 249.
(2) ديوانه 4/ 520، الخِلْف: حلمة الضرع أو ضرع الناقة، جعل ريح الصبا التي تستدر السحاب كأنها حالب تحلب أخلافها.
(3) الهديّ: العروس.

إن المطابقة في أبيات أبي تمام ليست حَلْياً ولا وشياً لفظيّاً، وليست تنميقاً ولا تزويقاً سطحياً، وإنما هي حكايةُ الصراع بين الجَدْب والخصب، والعُقْم والحمل، والموت والحياة. وهي ثِنْيا الحَبْل الكونيّ الذي يربط الأرضَ بالسماء، والترابَ بالنماء، فالمطابقةُ ههنا هي الأفكارُ المتولِّدة من الصور، أو الصورُ الحُبْلى بالمعاني.

إذا خُيِّل إليك أن تنزعَ من البيت مطابقته فأنت تنوي أن تنتزع منه روحَه؛ لأن الألفاظ والمعاني والصور متداخلةٌ ومتكاملةٌ في النصّ كلِّه، وفي كلّ بيت من أبياته، ولأن كلَّ بيت من أبيات هذا الفن الرفيع معادلةٌ متوازنة من معادلات الرياضيات الحيوية، لا النظرية. فالقطْرُ المتحلِّب من السحاب، يساوي العشب النابت من الأرض، وموتُ المحل يقابل انبعاث الخصب، وثوبُ الغيم الأسمر الذي تخلعُه السماء، ينسجُ الثوب الأخضر الذي تلبسُه الأرض.

وليس من الإنصاف أن تحمل هذا النمط من التطابق الفكري والفني على تضلُّع أبي تمام من الفلسفة والمنطق، وأن تسمِّي هذا الضرب من التصنيع بما سمَّاه د. شوقي ضيف «نوافر الأضداد». فنحن نرى أن فيه من الفكر الإسلامي فوق ما فيه من الفلسفة اليونانية، وأن الآياتِ المعجزة تتخلَّج في تضاعيف الأبيات، تفكيراً وتعبيراً وتصويراً.

إذا قرأت قول أبي تمام: «انطوت بطون الثرى على حمل» وقوله: «أتى قاتلُ المحل» تذكَّرت قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ فالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ [الأنعام: 6/ 95]. وإذا قرأت قول الشاعر: «ترى الأرض تهتزُّ ارتياحاً لوقعه» تذكَّرت قول الخالق بديع السموات والأرض: ﴿وَمِنْ آياتِهِ أَنَّكَ تَرَى الأَرْضَ خاشِعَةً فَإِذا أَنْزَلْنا عَلَيْها الْماءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِى أَحْياها لَمُحْيِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [فصلت: 41/ 39].

فنحن قد نُقِرُّ ببعض ما انتهى إليه د. شوقي ضيف، ونُعْجَب بصنيع أبي تمام وبديعه، وبنقله فنَّ التطابق من التوشية اللفظية الضيِّقة إلى الأفق الفكريِّ الواسع؛ أي من التضادِّ بين السلب والإيجاب في المفردات، إلى التضادِّ بين أحوال الطبيعة من

جدب وخصب، وعقم وحمل، غيرَ أننا لا نرى أنه انتفع بالفلسفة والمنطق أكثر ممَّا انتفع بالتراث الإسلاميّ، أو أنه أتى بأكثر ممَّا سبقه إليه كتابُ الله. بل نرى أنه قصَّر عن الكتاب، فضيَّق ولم يوسّع.

إذا رجعت إلى كتاب الله كرةً أخرى أحسستَ أن أفق الشاعر الواسع يضيقُ إذا قُرِنَ بالأفق القرآني الأوسع. فأبو تمام نقلَ الطباق إلى التضادِّ الواقعيِّ، ووقف عنده. والقرآنُ نقله إلى التضادِّ الكوني، فوسَّع إطاره وأفكاره، إذْ ربط إنبات العشب من الترب ببعث الموتى من القبور، ثم بقدرة الله التي لا تُحَدُّ.

فعلام نردُّ تجديد الشاعر إلى منطق أرسطو المجرَّد، ولا نردُّه إلى تمثُّل الوحي المصوّر، والشعر يعبِّرُ بالتصوير الحسّي، لا بالعقل المجرَّد!؟

ومن ينتقلْ من شعر أبي تمام إلى شعر غيرِه من المتأثرين بالحضارة الذين عايشوا الخلفاءَ والأمراء في الحواضر فإنه قلَّما يقعُ على جديد فيما وصفوا به البرق والرعدَ والسحابَ والمطر. فالحسنُ بن وهب الحارثيّ [ت: 250هـ] ـ وكان من كتاب الخلفاء ـ صوَّر البرق المطيرَ تصويراً بدويّاً خالصاً، إذْ جعله عاشقاً مفارقاً، يبكي ويستبكي، وزناداً قادحاً، تقتدح به السماء الشررَ في الآفاق، وكلتا الصورتين أعرابية خالصة:

قـلـتُ لـلـبـرق إذْ تـألَّـق فـيـه: ... يا زنـادَ السماءِ، مَـنْ أوراكـا[1]؟
أحـبـيـبٌ نَــأَيْــتَــهُ، فبـكـاكـا ... أم هو العارضُ الذي استبكاكا؟

وعليُّ بن جبلة المعروف بلقبه العكوَّك [ت: 213هـ] ـ وهو خراسانيّ الأصل بغداديُّ الموطن ـ لم يعرف من البداوة إلَّا ما وَصَف منها الشعراء، وما نقله إليه الرواة، فلمَّا وصف العارض المُمْطر جعله بدويّاً سخيّاً وفيّاً، ينجز ما يعد به الأرض الظمأى، وألبسه رداءً قاتماً، تتلاعب به الرياح، وتنثرُ ذيوله التي تلاحقه، كما يتلاحق بنو تميم إذا وردوا ماء الجفار. قال العكوّك:

(1) المحب والمحبوب 3/ 92، العارض: السحاب.

وغـيـثٍ تـألَّـفـه نَـوْؤُه فـألـبـسَـه غـلـلاً أربـدا[1]
تـظـلُّ الـريـاحُ تَـهـادَى بـه إذا مـا تـحـيَّـرَ، أو عـرَّدا
صـدوقُ المَخيلةِ دانـي الظلا لِ قـد وعـدَ الأرض أنْ تَـرْغَـدا
كـأنَّ تَـوالِـيَـهُ بـالـعـرا ء أهـوى إلى الجَلْمدِ الجَلْمَدا
تـداعـي تـمـيـم غـداةَ الـجفا رِ تـدعـو زُرارةَ أو مَـعْـبَـدا

ويخيَّلُ إلينا أن بين الدارسين المفتونين بالتجديد مَنْ يحاولون أن ينقِّبوا عن بعض الظواهر الفنية، التي تتراءى في تضاعيفها مخايلُ الجِدَّة، وينسبونها إلى ثقافة الفرس تارةً، وإلى فلسفة اليونان أخرى، وإلى منطق أرسطو ثالثة، ثم يعمِّمون هذه الظواهرَ على شعر الشاعر، أو على شعراء العصر كله، لا ليبايعوا المجدِّدين بزعامة التجديد في الشعر، بل ليبايعهم القُرَّاء بزعامةِ التجديد في النقد.

3) الغياض والرياض والأشجار والأزهار

لا يستقبلُ شعبٌ من شعوب الأرض ماءَ السماء بمثل الابتهاج الذي يستقبلهُ به العربُ؛ لأن الصحراء الأزلية الجفاف الأبديةَ الظمأ ـ ورملُها منداحٌ على تسعة أعشار بلادهم ـ تركت الإنسانَ العربيَّ معلَّق الأهداب بذيول السحاب، لا يعنيه شيء كما يعنيه أن يحتلب دَرَّهُ، ويرتشف قطره، لأن في قطرات المطر ارتواءَه وغذاءَه، وكلأَ الشاء، وطعامَ الأنعام، وموارد الإبل، ونسغَ الحياة. فمتى احتبس ماءُ السماء أشرف الأحياءُ على الفناء.

ولهذا كلِّه لم يكن وصفُ الغِياض والرياض في شعر العرب ترفاً فنيّاً، يُجِمُّون به النفوسَ، وإنما كان تعبيراً واقعيّاً عن انتصار الخصب على الجدب، والبقاء على

(1) شعر علي بن جبلة / 48، تألفه: التفّ حوله، النوء: السحاب، الغلل الأربد: يريد السحاب الداكن اللون، تحير: لم تحمله الرياح في وجهة معينة، عرّد: سار في وجهةٍ بعينها، المخيلة: الظن، ترغد: تخصب، الجلمد (الأولى): الأرض المجدبة، والثانية: المطر الغزير، الجفار: ماء لبني تميم.

الفناء، حتى إنهم سمَّوا المطر غيثاً، ورحمةً، وحَياً؛ لأنه يُغيثهم إذا جاعوا وعطشوا، ويرحمهم إذا عصف بهم غضبُ الجفاف، ويُحييهم إذا هدَّدهم الموت. فالحيا هو الحياة، ووصفُ ما يُحييه من نبات وغياض ورياض تأريخٌ لحياتهم، وصراعِهم الأزليّ الأبديّ مع الجوع والعطش.

ولو كان وصف الطبيعة ترفيهاً فنيّاً، لا تأريخاً حيويّاً، لما شاركت فيه السماءُ الأرضَ، وكلامُ الله الذي يُحيي ويميت كلامَ البشر الذين كُتب عليهم أن يحيوا ويموتوا. لقد عبَّر القرآن الكريمُ عن المعاني التي أشرنا إليها مئات المرات في مئات الآيات، وجعل في عشرات منها إحياءَ الأرض بالمطر آيةً من آياتِ الله الدالة على ربوبيته: ﴿وَمِنْ آياتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفاً وَطَمَعاً وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّماءِ ماءً فَيُحْيِي بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها إِنَّ فِي ذَلِكَ لآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الروم: 30/ 24].

وخلاصةُ ما ذكرنا أنه إذا كان وصفُ الطبيعة لدى الشعوب الأخرى، وفي الثقافات الأخرى أدباً خالصاً، وفق النظرية القائلة: إنَّ الفنَّ للفن، فإنه في ثقافة العرب أصبح بعد بزوغ الإسلام أدباً وديناً، وفنّاً وإيماناً، يتعبَّدُ به المسلم المؤمن ربَّه الخالق الرازق في خمس صلوات مفروضة كلَّ يوم، إلى جانب ما لا يُحصى من النوافل.

ولا تُخطئُ إذا استنبطت من هذه الخلاصة أن وصفَ الطبيعة في العصر العباسي بقي فكراً عربيّاً، وأدباً عربيّاً، وأن تجديده ـ إذا ثبت وقوعُه ـ لم يكن في حاجة إلى أدب الفرس، وفلسفة اليونان، بل كان تطوُّراً ذاتيّاً لم يكنْ بدٌّ من حدوثه بعدما تطوَّرت حياةُ العرب، ومالوا عن البداوة إلى الحضارة، وعن الشَّظف إلى الترف، سواءٌ أشابت ثقافتهم أوشابُ الثقافات الأخرى، أم بقيتْ متمحِّضةً للعروبة والإسلام، وأن التجديد تطويرٌ لا تغييرٌ، وحليةٌ أُضيفتْ إلى المظهر، لا روحٌ نُفختْ في الجوهر.

وقد يتراءى لك أن تتساءل، فتقول: إذا سلّمنا بأن وصف الطبيعة في العصر

العباسي الأول قد تطوَّر، أفمعنى الكلام السابق أن تطوَّره لم يكنْ تعبيراً عن مؤثرات أجنبية طوَّرته؟

عَـرَض سيِّد نوفل تاريخَ وصف الطبيعة من العصر الجاهلي إلى العصر العباسي، وأطال الوقوف على الوصف في العصر العباسي الأول، ثم أجاب عمَّا سألت عنه بقوله(1):

«إن هذا العرضَ لشعر الطبيعة في هذا الدور يكفي وحدَه للإجابة عن هذا السؤال. فالقديمُ يصحب الجديد، وعناصرُ الجديد تأتي تطوُّراً طبيعيّاً لبعض عناصر القديم، وهذا التطورُ جزئيٌّ، لم يخرجْ عن الحدود العامّة القديمة، بل لازمها، ودار في نطاقها، كما أنَّه وُجد في جميع العصور الأدبية إلَّا حين يقف أو يتأخر الجمود. ولو أن الشعر العربي تأثر بعواملَ أجنبية لاصطنعَ فنونَ الشعر الأجنبيِّ [يعني المسرحيات والملاحم]، ولم يقف عند الفنون العربية الضيقة».

قد يقال: إن ما ظاهرتم به رأيكم من كلام سيِّد نوفل لا ينقلُ مزاعمكم من إطار الظنّ المرجوح إلى إطار الظنّ الراجح، بَلْهَ الحقيقةَ الثابتة. فما النصوصُ الدالّةُ على أن التجديد في وصف الطبيعة كان في العصر العباسيّ الأول مظهريّاً لا جوهريّاً، وعربيّاً لا أجنبيّاً، وأكثر النقاد يربطونه بالثقافات الوافدة؟

نقول: إنَّ أبا تمام ـ وهو أحد المجدّدين بقيَ وصفُه إلى التقليد أقربَ منه إلى التجديد. وصف الطبيعة في أرجوزة مطوَّلة، فجاء وصفه تقليديَّ المعاني والألفاظ والصور والوزن، إذْ ضمّنها أكثر المعاني والصور التي ألفناها من شعر مَنْ سبقوه، وهي: تعلُّق الإنسان العربي بالسحاب، وشوقه إلى المطر، وفرحُه بانهماره، وطربُه الممزوجُ بالرهبة والطمع، وهو يصغي إلى الرعد، كأنه يسمع خطبةً بليغة، وجعلهُ عصفَ الريح كحنين النوق إلى صغارها، وتشبيهُه الشمسَ بامرأة عربية خفرة تنتقبُ بالسحاب، وابتهاجُه بالثوب السندسيّ الذي غطَّى الجدبَ بالخصب، قال أبو تمام في وصف السحابة وفيما أثارته من مشاعر، وخلفته من عشب:

(1) شعر الطبيعة في الأدب العربيّ / 192.

لـمَّا بـدتْ لـلأرض مـن قريبِ　　تـشـوَّفـت لوبلها الـسَّـكُـوبِ[1]
تـشـوُّفَ الـمـريـض للطبيبِ　　وطــربَ الـمُـحـبِّ للحبيب
وفـرحــةَ الأديــب بـالأديـب　　وخيَّـمـتْ صـادقـةَ الـشـؤبـوب
فـقـام فيها الـرعـدُ كالخطيب　　وحـنَّـت الـريـحُ حـنـينَ النيب
والشمسُ ذاتُ حاجب محجوبِ　　قـد غـربـتْ مـن غير مـا غـروبِ
والأرضُ فـي ردائـهـا القشيب　　فـي زاهــرٍ مـن نـبـتـهـا رطـيـبِ

ونقولُ أيضاً: إن مروان بن أبي حفصة [ت: 182هـ] ـ وهو من شعراء الموالي ـ وصف حديقة وهبه إياها الخليفة المهدي، فجاء وصفه مزيجاً من أفكار وصور عربية جاهلية، وأفكار وصور إسلامية، ولم يشُبْها معنى دخيل، أو صورة مستوردة، حتى كأنه شاعر إسلامي أو أمويٌّ.

جعل أشجارَ الحديقة الشوامخَ هوادجَ مضروبةً على نساء خفرات، وثمارَها اليانعةَ قِرىً لكلّ طارق، لا يُسْدَل دونها حجابٌ، ولا يُغْلَق باب. ثم زكّى هذه المعاني والصور الجاهلية بالمعاني والصور الإسلامية، فبرَّأها من رِجس الربا، وزكَّاها بشكر المنعم على ما أنعم، وأطعم منها البائس والمعترَّ، فقال:

ترى الباسقاتِ العُمَّ فيها، كأنها　　ظعائنُ مضروبٌ عليها قبابُها[2]
تـرى بـابَـهـا سـهـلاً لـكـلِّ مدفَّع　　إذا أينعتْ نخلٌ، فأُغلق بابها
يكون لنا ما نجتني من ثمارها　　ربيعاً إذا الآفـاقُ قـلَّ سحابها
حظائرُ، لم يُخْلطْ بأثمانها الرِّبا　　ولم يكُ من أخذ الدِّيات اكتسابُها
ولكنْ عطاءُ الله من كلِّ مِدْحة　　جزيلٌ من المستخلَفين ثوابُها

(1) ديوانه 4/ 502، تشوفت: تطلعت، الشؤبوب: الدفعة من المطر، النيب: ج الناب الناقة المُسنّة، القشيب: الجديد.

(2) شعر مروان بن أبي حفصة / 25، العمّ: ج عميمة، النخلة الطويلة، مدفّع: فقير ذليل، حظائر: ج حظيرة، أرض يزرع فيها ويحوط عليها.

وصوّر ديكُ الجن ـ واسمُه عبد السلام بن رغبان ـ [ت: 235هـ] أشجار السرو الكاسية الأعالي العارية الأسافل، فجعلها قياناً متبرجات، شمرن ثيابهن عن سوقهن، ونظر إلى ما دون السرو، فرأى الباقلاء الخضراء قد علتْ أوراقُها الرقيقةُ سوقَها الدقيقة، فخيل إليه أنه يرى طيوراً تبسط أجنحتها، وترفع ذيولها، كأنها تتأهب للطيران، فقال:

والسَّرْوُ تحسبُه العيونُ غوانياً ... قد شمَّرتْ عن سوقها أثوابَها[1]

ونباتُ باقلاّءَ يشبهُ لونُهُ ... زرْقَ الحمام، مُشيلةً أذنابَها

وربَّما كان فيما وصف به أبو نواس ـ واسمه الحسن بن هانئ [ت: 198هـ] ـ النخلَ ملامحُ من الترف، قد تُحْمل على محمل التجديد، إذْ نثر في وصفه شذراتِ الذهب، وحبَّاتِ الجمان، وفرائدَ الياقوت. فالنخلاتُ الرشيقاتُ عرائسُ متبرِّجات، والرطبُ في أقنائها المعلَّقة بأجيادها النحيلة عقودٌ نفيسةٌ، سُلكتْ في خيوطها جواهرُ نوادرُ من لؤلؤ وذهب وياقوت: فالبسر الفجُّ دُرٌّ، والبلح الأصفر تبرٌ، والرطبُ الأحمر عقيقٌ، وضفائر النخلات المرجَّلات والمتعثكلات حافلاتٌ بهذه النفائس. قال أبو نواس:

نخلٌ إذا جُلِيت إبَّان زينتها ... لاحتْ بأعناقها أعذاقُها النُّحَلُ[2]

أسقاطُ عسجده فيها لآلئُها ... منضودةٌ بسموط الدرِّ تتَّصلُ

حتى إذا لقحتْ أرختْ عقائصَها ... فمال منتثراً عرجونُها الرَّجِل

أرْختْ عقوداً من الياقوت مُدْمَجةً ... صُفراً وحُمراً بها كالجمر يشتعلُ

وإذا استجزتَ أن تسمّيَ الخيالَ الوهميَّ الذي يرسم الصُّور من عناصرَ متنافرة تجديداً في وصف الطبيعة، فإن المعذَّل بن غيلان [ت: 210هـ] مجدّد عندك، إذ

---

(1) ديوانه / 65، الباقلاء: نبات عشبي تؤكل بذور قرونه، مشيلة: رافعة.

(2) ديوانه / 501، الأعذاق: ج عذق، عنقود النخل، النُّحل: ج نحيلة، السقيمة الدقيقة، أسقاط: ج سقط، ما يسقط، العسجد: الذهب، السموط: ج سمط، الخيط ما دام الخرز ونحوه منظوماً فيه، والقلادة، عقائصها: ضفائرها، عرجونها: عنقودها.

وصف النرجس وصفاً لفّق عناصره من معادن وحجارة جامدة، سحقت النضارةَ بالحضارة، وخنقت رهافة الروح برفاهة الثراء. وصنيعُه عندي تجميدٌ لا تجديد، واغتيالٌ للجمال لا فنّ.

وصف المعذَّلُ النرجسَ، فجعلَ أعاليه البيضاءَ من فِضَّة، وسوقه الخضراءَ من زمرُّد، والطلع الأصفر في أحداق الأزهار الرواني إلى الشاعر من ذهب، وأمّا الأزهار نفسها فعيون بلا جفون، أو أشفار بلا أشعار، فقال:

والنرجسُ الغضُّ لا حانت مقاطعُه كأنهن عيون، ما لها هُدُبُ[1]

فإنَّها فِضةٌ تعلو زُمُرُّدَةً خضراءَ، يضحكُ فيها ناظرٌ ذهَبُ

4) النجوم ومنازلها

قد يكون وصفُ النجومِ وتحديدُ منازلها أدلَّ ما وُصِفتْ به الطبيعةُ على التجديد الناجم عن تمازج الثقافات في العصر العباسيِّ الأول. ومع ذلك فعلينا ألَّا نبخسَ قدماءَ العرب فضلهم وإسهامَهم في هذا العلم، إذْ كانوا أحوجَ الناس إلى ملاحظة النجوم، وإلى تحديد مواقعها في السماء لكي يحدِّدوا مواقعهم في الأرض، ولكي يتهدَّوْا بها وهم يجوزون ما في صحاريهم الشاسعة من مسالك ومهالك.

وحينما وصلتهم الفتوح بالشعوب الأخرى في العصرين الراشديّ والأمويّ شفعوا ما عندهم بما عند الشعوب المتحضرة. فلمَّا استقرَّ بهم المُقامُ في العصر العباسيّ الأوَل بين علماء السريان والصابئة، وترجموا ما عند هؤلاء، وما عند الفرس والهنود واليونان ازداد علمُهم بالنجوم اتساعاً وتنوُّعاً، وراح المنجمون يزعمون أن للنجوم تأثيراً في حَيَوات الناس ومصائرهم، وفي سير الأحداث ونتائجها، على النحو الذي زعموه قبل أن ينتصر المعتصم نصره المؤزَّر في معركة عمورية، ويدحضَ ما كانوا يأفكون.

لقد زعم المنجمون أن عمورية لن تفتح قبل أن ينضج العنب والتين، وعلّلوا

(1) المحب والمحبوب 3/ 99، حانت: هلكت.

مزاعمهم بما تعلَّموا من أباطيل، فقال أبو تمام في ملحمته العصماء يفنِّد ما تنبؤوا به بالنبأ اليقين:

والعلمُ في شهب الأرماح لامعةً بين الخميسين لا في السبعة الشهب

ثم سخر من تخرُّصات المنجمين، وتعليلهم ما يأفكون بأوضاع الكواكب في السماء، ودفع تُرَّهاتِهم بالوقائع، فقال:

تسعون ألفاً كأساد الشرى نضجت جلودهم قبل نضج التين والعنب

ويبدو أن الترجمة نقلت إلى العربية كثيراً من حقائق الفلك، وخرافات التنجيم، وأن العرب ألَّفوا كتباً كثيرة في هذا الباب، جمعوا فيها ما ورثوا عن أسلافهم، وما نقلوا عن رهبان السريان، وتراث الشعوب الأخرى، حتى إننا أحصيْنا أربعة عشر كتاباً ظهرت في العصر العباسي الأول وبداية العصر الثاني. أولها لمؤرِّج بن عمر أبي فيد السدوسي [ت: نحو 195هـ] وآخرُها لعبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي [ت: 337هـ].

وفي المكتبة الظاهرية مخطوطةٌ[1] من ثماني عشرة ورقة، منسوبةٌ إلى أحمد بن فارس اللغوي [ت: 395هـ] عنوانُها: (الأنواء)، تحدَّث فيها مؤلِّفُها عن تغيّر القمر، وذكرَ أسماءَه في كلّ طور من أطواره طَوالَ الشهر القمريّ، وسرد أسماء الشهور، وقسَّم درجات الفلك ومنازله، وحدَّد كل منزلة بثلاثة عشر يوماً، وروى ما قالت العربُ من أسجاع في كلِّ منزلة، وما يرافق المنزلة من أحوال المناخ، وعزا إلى كلِّ كوكب دلالةً خاصَّة ما أنزل اللهُ بها من سلطان، ومن ذلك قولُهم: «إذا طلع الشرطان طاب الزمانُ، واخضرَّت الأوطانُ، وتهادت الجيرانُ، وبات الفقير بكلّ مكان». وقولُهم: «أمّا زحلُ فإنه نحسٌ بارد، يابس طبعِ الموت، ودلالتُه على الأجداد والآباء والإخوةِ والأكابر والشيوخ».

ومن ينتقل من كتب الفلك والتنجيم إلى دواوين الشعراء يجد فيها نمطين

(1) رقمها / 4708.

من وصف النجوم: نمط أدبيّ أو فنيّ. ونمط علميّ أو تعليمي. والثاني إلى التجديد أقرب؛ لأن ظهوره، كما يخيل إلينا، اقترن بتطور علم الفلك.

أمّا النمط الأدبي فقد ذكرنا منه أبياتاً للشاعر الأموي ذي الرمة [ت: 117هـ] في كتابنا (الشعر في العصر الأموي) وأبياتاً لابن هرمة [ت: 150هـ أو 176هـ]، وهو كما قال الزركلي في ترجمته: «من مُخَضْرمي الدولتين الأموية والعباسية، رحل إلى دمشق، ومدح الوليد بن يزيد الأموي، فأجازه، ثم وفد على المنصور».

وفي العصر العباسي الأول استمرَّ هذا النمطُ من الوصف، وبرع فيه شاعرٌ من حَفَدة الفاتح الأموي مسلمة بن عبد الملك، اسمه محمدُ بن يزيد بن مسلمة؛ إذْ وصف النجوم وصفاً بديعاً، استمدَّ صوره من خياله الواسع، فجاء بصور طريفة منها قوله:

فخرجتُ حين بدا سهيلٌ طالعاً ... يُسْرَى المصلَّى قائماً، يتنقَّلُ[1]
والجَدْيُ كالفرس الحصان شددْتُه ... بالسَّرْج، إلَّا أنه لا يصهلُ
والثورُ في جوّ السماء محلّق ... خلفَ الثريا حائرٌ متململُ

وللوزير محمد بن عبد الملك الزيات [ت: 233هـ] صورةٌ طريفة في هذا النمط، رسم فيها الجوزاءَ، فجعلها فارساً تنكَّب قوساً، ورصَّع جانبي خصره بقلادتين من ذهب أو فضة، فقال:

كأن كواكبَ الجوزاء لما ... سمَتْ وتعرَّضت للمنكبيْن[2]

(1) سرور النفس بمدارك الحواس الخمس / 150، الجدي والثور من بروج السماء الاثني عشر، والبرج قسم من اثني عشر قسماً من دائرة متوهمة ترسمها الشمس في مسيرها في سنة، وكل برج منها ثلاثون درجة تقطع الشمس في كل فصول من فصول السنة / 90 درجة أي ثلاثة بروج. وأسماء البروج مأخوذة من صور متوهمة لكواكب وقعت فيها.

(2) مجلة معهد المخطوطات العربية م/ 27 ج/ 1 ملاحظات واستدراكات على ديوان محمد بن عبد الملك الزيات ص/ 146.
المنكبان: منكبا الجوزاء نجمان من نجومها دون رأسها أحدهما على جانبها الأيمن والآخر على جانبها الأيسر.

فتى حـــربٍ، تـقـلَّد قـوس رام   وقــلَّــد خــصــره بـقـلادتـيْـنِ

وأمَّا النمط الثاني فهو الشعرُ العلمي التعليميُّ، وفيه يصف الشاعر النجوم: مواقعها وطبائعَها، وحركاتها وشياتها، ويشتقُّ أكثر الأفكار من أسماءِ النجوم، ويرسُم صورها من أسمائها مرَّةً ومن خياله أخرى، ومن المشاهد المرئية ثالثة. فإذا قرأت القصيدةَ خيِّلَ إليك أن الشاعر يرسمُ بلسانه خريطةً صوتية لكي تقرأها بأذنيك لا بعينيك.

وربَّما كان محمد بن يزيد بن مسلمة أبرعَ لِداته في رسم هذا الضرب من الخرائط الكونية، إذْ صور قبَّة السماء بثمانية وثلاثين بيتاً، يقول فيها:

لــمــا تـــــراءى زُحَــــلُ   ذاتَ الـعـشـاءِ، فَـمـتَـعْ[1]

ولــحــق الــنـسـريـن شـخـ   صُ الــردفِ بـالـخـيـل الــدَّرَع

أطــــار نـــســـراً واقـــعـــاً   بـــطـــائـــرٍ، لـــيـــس يـقـعْ

رنَّـــق ذا فـــي ســيــره   وســـار هــــذا، فـشَـسَـعْ

وعـــنَّ ســعـــدٌ ذابـــحٌ   يـتـبـعُـه ســعــدُ بــلــعْ

وســعــدُ ســعــدٍ بـعـده   لـسـعـد سـعـديـه تَـبَـعْ

يقال: إنه «لمَّا سمع المأمونُ هذه القصيدة قال: هذا شعرُ رجل كأَنه صعد الفلكَ، فعلمَ ما فيه».

وقال الصوليُّ: «ولا أعلمُ شاعراً تشبَّه به، وتبعه في وصف النجوم والأزمنة، فأحسنَ إلَّا محمد بن أحمد العلوي المعروف بابن طباطبا، وهو أكثر بديعاً، والمَسْلَميُّ أفصحُ منه».

(1) بلغ غاية ارتفاعه، النسران وسعد ذابح وسعد بلع وسعد السعود من منازل السماء الثمانية والعشرين وفي كلّ منها نجم أو أكثر تقطعها الشمس في دورتها السنوية ويقطعها القمر في ثمانية وعشرين يوماً في دورته الشهرية وتسمى الأنواء يستدلون بظهورها وغيابها على ابتداء فصول السنة وانتهائها وعلى المواسم وهي تختلف من منطقة إلى أخرى.

ويُخيَّلُ إلينا أن المأمون ـ وكان راعيَ الحركة العلمية الأول في العصر العباسي الأوَّل ـ لم يعجب بالعينية السابقة لجمالها فحسب، بل أعجبَ بها لما فيها من علم، ألبسه الشاعرُ غلالةً من أدب، ووشَّى هذه الغلالة بوشي الفنِ، فحوَّل الفلك من مقاييس وإسطرلابات ومراصد وأرقام إلى معرضٍ من معارض الفنون التشكيلية.

وللشاعر نفسه قصيدةٌ دالية أطولُ من العينية، تقع في ثمانية وأربعين بيتاً، رسم فيها خريطة كونية أخرى، ومطلعُها:

يـا لـيـلُ مـا لـك صُـبـحٌ   يـرتـاحُ فـيـه الـعـمـيـدُ[1]
طـال انـتـظـاري لِـبُـلْـقٍ   تـنـجـابُ عـنـهـن سـودُ

وبعد هذا المطلع الفني العاطفي الشجيّ المنطوي على تشوُّق الشاعر إلى النجوم البيضاء المحتجبة بالسُّحب أو بالظلمات السوداء، يمضي محمدُ بن يزيد في رسم المخطَّط الكونيّ الذي أدمن رسمَه وتلوينه بريشة الفلكيِّ الشاعرِ الذي جمع دقة العلم، إلى رقَّة الشاعر، فتعجبُ به فوق إعجاب المأمون والصّوليِّ؛ لأنه يصوِّر لك السماء تصويرَ مَنْ يراها مِن مركبة من مراكب الفضاء. ولعلَّ هذا الشمول في التصوّر والتصوير، وهذه الرهافة في الشعور والتعبير من أجمل المظاهرِ الدالَّة على تمازج الحضارة، وتداخل العلوم والفنون، المعبّرة عن ملامح التجديد في شعر العصر العباسيّ الأوّل.

2 ـ الطبيعة الحَيَّة

لاحظنا فيما عرضنا من صور الطبيعة الجامدة أن الوصفَ في العصر العباسيّ الأوَّل كان إلى التقليد أقربَ منه إلى التجديد، ولعلَّ غلَبَةَ الاتّباع على الابتداع يعودُ إلى أن الطبيعة الجامدة تتَّسمُ بالرتوب، ورتوبُها قد ينتقل من الواقع إلى الخيال، فينسج اللاحق على منوال السابق. وحينئذٍ نلتمسُ للشعراء عذراً إذا صوَّروا ما أبصروا بالريشة التي رسم بها أسلافُهم، لأنهم شاهدوا ما شاهد أولئك الأسلاف.

(1) سرور النفس / 148.

ترى أبقي الاتّباع يطغى على الابتداع في رسم الطبيعة الحيَّة، كما كان طاغياً في رسم الطبيعة الجامدة؟ أم جنحت الحيَّةُ بالشعراء إلى الابتكار بعدما تأثّروا بالثقافاتِ الجديدة، ورأوْا في الأقاليم المفتوحة ما لم يَرَ آباؤهم في جزيرة العرب؟ وما أهمُّ الموصوفات التي وصفوها في ذلك العصر؟

1) الناقة والجمل

لم يَقْوَ التطورُ الحضاريُّ الذي أنجزه العصر العباسيّ الأوّل على أن ينتزعَ من الشعراء حبَّ الإبل، ولم يضعف كلفهم بتصويرها في الحلِّ والترحال، بل بقيتْ صاحبةَ الصدارة فيما تحدَّر إلينا من صور الحيوان وحشيّه وإنسيّه.

وعلَّةُ ذلك أن شسوع الفلوات بين أقاليم الدولة العباسية حفظ للجمال مكانتَها في الأشعار كما حفظ لها مكانتها في الأسفار، فكان الشعراءُ، وهم يتسنَّمون ظهورها في ارتحالهم من نجد والحجاز إلى الأمراء والخلفاء في بغداد يجدون في رفقة الإبل ما يجدُه المسافر من إيلاف الرفيق في الطريق. وطولُ الرحلة يربطُ الراحلَ بالراحلة برباط من الألفة والرأفة يبلغ أحياناً مبلغَ العشق، فتحتلُّ الناقة من قلب الشاعر، ومن صدر القصيدة مكانةً تحسدها عليها المرأة.

رحل الشاعر الفحل أشجع بن عمرو السلمي [ت: 195هـ] من اليمامة إلى البصرة، ومن البصرة إلى الرقة، ثم انقطع إلى جعفر بن يحيى البرمكي، فكانت الناقة في أسفاره أحبَّ المخلوقات إليه، ووصفها وصفاً تقليدي السمات.

وأحبُّ ما حبَّبها إليه كثرةُ ما تبذلُ، وقلَّةُ ما تأكل، إذا ارتقى بها الجبالَ كادت تطيرُ في الفضاء، وإذا انحدرت به من الشعاب إلى الأوداء أوشكتْ تخترقُ الأرضَ، وإن أحاط بها وبربِّها خطرُ السفر لم يثنِها عن وجهتها ظلامٌ دامس، أو مفازة مَخُوفة، بل مضتْ تجوزُ به المسالكَ والمهالكَ بكثير من الجهد، ويسير من الطعام، وأكرمُ ما في خلقها الكريم، وطَبْعها العربيِّ الأبيِّ أنها تستغني بالجَلَد عن الجَلْد، وبالإمعان في النشاط عن الإذعان للسياط. قال أشجع السلمي:

يـنـازعُ أعـنـانَ السماء صعودُها   إليك، وغيطانَ الهضوم حدورُها[1]
وإنْ واجهتْ هولاً من الليل لفَّها   على جانبيْهِ عزمُها وجسورُها
على كلِّ فتلاءِ الذراعين زادُها   إذا ما رحلْنَا كُـورُها وجريرُها
يكادُ إذا ما حـرَّك الـسَّـوْطَ ربُّها   لأمر، وإن لم يَعْنِها، يَسْتطيرُها

قد تقول: إن التقليد في شعر أشجع ـ وهو بدويٌّ سُلَميٌّ من قيس عيلان ـ طغى على التجديد لطغيان بداوته على حضارته، ولو أنه تحضر قبل أن يصف لتحضَّرت معانيه، ورقت حواشيه، فولّد، وجـدّد. فهلاّ أقرأتنا ما قال المولّدون المجددون !!

كان مروانُ بن سليمان المشهور بابن أبي حفصة [ت: 182هـ] من الشعراء الموالي الذين مدحوا المهديَّ والرشيد، ومَعْنَ بن زائدة. عاش في بغداد، وغرق في الترف والسرف، وأصاب من الثراء ما لم يُصب أكثر الشعراء، قال الزركليّ في ترجمته: «جمع من الجوائز والهبات ثروة واسعة. وكان رسم بني العباس أن يعطوه في كل بيت يمدحهم به ألفَ درهم».

هذا الشاعر وصفَ في مقدمة مِدْحة، مدحَ بها المهديَّ ناقته السريعة الرشيقة، فجعلها السابقة في كلّ مُسْتَبَق، إذا سارت اهتزَّ رأسُها وعُنقُها من المرح، وإذا أسرعت خُيِّل إليك أنها تخترق التلعات والجبال التي تجتازها، كما تمزق الفرس الجموح وما عليها من جُلّ أو سرج. ولكنها، على نحولها، فإن هيكلها الضخم يُعْليها على أترابها، فتنتصبُ انتصابَ الصرح الممرَّد. قال ابن أبي حفصة:

(1) أخبار الشعراء المحدثين / 101، غيطان: ج غيط، المنخفض الواسع من الأرض، الهضوم: ج هِضم، بطن الوادي، الحدور: الانحطاط من علو، جسورها: إقدامها، فتلاء الذراعين: الناقة شديدة عصب الذراعين القوية، الكور: الرّحل، الجرير: الحبل الذي تُقاد به، يعنها: من العناء، التعب والمشقة.

يتبعْنَ ناجيةً يهزُّ مراحُها بعد النحول تليلَها وقَذالَها[1]
هوجاءَ، تدرّع الرُّبا، وتشقُّها شقَّ الشموس إذا تُراعُ جلالَها
كالقوس ساهمةً، أتتك، وقد تُرى كالبرج، تملأُ رحلَها وحبالَها

وإذا كان أشجعُ السلميُّ فحلاً بالطبع، فإن ابن أبي حفصةَ تفحّل بالتطبُّع، لكي يرضيَ عنه الخلفاءَ العباسيين ببداوة المعاني، وجفاوة الألفاظ، والتشبُّه بالأعراب. وهذا الضربُ من محاكاة الحضريين للبُداة شاع في وصف الإبل فوق شيوعه في الأغراض الأخرى لكي يروِّج الشعراءُ بضاعتهم المزجاة في سوق المدح.

أدرك بشار بن برد [ت: 167هـ] ـ وهو أعجميٌّ من طخارستان، ومولى بني عقيل ـ سرَّ الاتجار بالجزالة، فاستهلَّ قصيدةً مدح بها داوودَ بن حاتم بأبيات، وصفَ بها جملَه وصفاً، بزَّت به جزالتُه جزالةَ الأقدمين، حتى لكأنَّه واحدٌ من أقحاح تميم لا من مواليهم وألفافهم.

زعم بشار أن جمله من نسل «الجديلِ» جملِ النعمان بن المنذر، وهذا النسبُ العريق أورثه مضاءَ العزم، وقلةَ الشحم، وقوةَ العضل، ومِرَّة العصب، فإذا جرى جرتْ خيوطُ العرق من عنقه، ممزوجةً بذوب الشحم الشبيه بنقيع الزعفران. فإذا اعترضته تلعات مرتفعات جازها بوثبات واسعات، وبقي بعد ذلك نشيطاً، لا ينحني له جيد، ولا يهتزّ رأس؛ لأن فيه من العزيمة فوق ما يكابد من المشقَّة:

وأحدَّ من ولدِ الجديلِ أعاره طرف النسوع أخذْنَ في أقرابهِ[2]

(1) شعره / 97، الناجية: الناقة السريعة، المراح: النشاط في السير، التليل: العنق، القذال: مؤخر الرأس، هوجاء: مسرعة، تدرع: تجتاز، الشموس: النضور، تراع: تفزع، جلالها: الغطاء الذي تُصان به، ساهمة: ضامرة، البرج: الحِصن أو البناء الشامخ.

(2) ديوانه 1/ 282، الأحد: الماضي العزم. الجديل: اسم فحل من الإبل مشهور. أعاره: أنحله. النسوع: سير من جلد تُشدّ به الرّحال على الإبل. الأقراب: ج قُرْب وقُرُوب، الخاصرة. وأخذن من أقرابه: أزلن عنها اللحم. المنفضج: السائل. الحميم: العرق. ليته: صفحة عنقه. الملاب: الزعفران. الآكام: ج أكمة، التّل. العَرْب: النشاط. الإنعاب: تحريك الرأس عند السير من الإعياء.

وكـأن منفضجَ الحميم بليتِهِ دهــنٌ، شببْتَ ســوادَه بملابه
يشبُ الإكـامَ إذا عرضْنَ لوجهه من عَرْبِ أغلبَ ليس من إنعابِهِ

ليس فيما سُقنا بين يديك من أوصاف الناقة والبعير غيرُ المعاني المكرورة، والصور المألوفة، والألفاظ الغريبة، حتى إن ما في أبيات بشار من الحوشيّ يعدلُ ما في أشعار الجاهليين والإسلاميين، فكأنه يصف جَمَله بلغة طَرَفة والعجّاج ورؤبة، غيرَ أن غريبَهم في زمانهم كان له ما يسوِّغُه، وغريب بشار ينبو به عصره.

وإن أبيتَ إلَّا أن تلتمسَ في الوصف شيئاً من التجديد، فانتجعْ ديوانَ أبي تمام. وأبرزُ مظاهر التجديد عنده تصويرُه المعاني بطريقة تخالفُ طرائقَ لِداته في التعبير؛ لأنَّ أبا تمام يُخالفُهم في طريقة التفكير، والعبارة لدى كلِّ شاعر هي الصورة التي تجسم الفكرة.

الشعراءُ في زمان أبي تمام كانوا يصوِّرون أفكارَهم بعناصرٍ مستمدَّة من البيئة، وأبو تمام، كان يُدخل عناصرَ البيئة في معمل العقل ليصنِّعها تصنيعاً جديداً. فالناسُ عرفوا السُّكر بالخمر، ولم يعرفوا السُّكر بالتعب، وعهدوا الخمر شراباً للناس لا للإبل، وأبو تمام جعل التعب خمراً تُسكر الإبل، ثم زعم أن الركبان أطعموا الصحراء أسنمةَ المطايا وكواهلها حينما أرهقوها، ثم صاروا لها ـ وهم فوقها ـ أسنمةً جديدة، بعدما أكلوا أسنمتَها القديمة. فقال:

وركب يساقون الركابَ زجاجةً من السير لم تقصدْ لها كفُّ قاطبِ[1]
فقد أكلوا منها الغواربَ بالسُّرى فصارت لها أشباحُهم كالغوارب

والجديدُ في هذا النمط من التصوير والتفكير جعلُ البيت معادلة رياضية فحواها أن ركبان الإبل يساوون الأسنمة التي براها التعب، وأبو تمام كان مغرقاً بهذا النمط من التصوير عامَّة، وبهذه الصورة خاصَّة إذْ كرّرها في قصيدة أخرى، زعم فيها أن الجمل رعى الكلأ فسمن، ثم رعت الصحراءُ شحمه حينما جدَّ به السير، فأعاد

(1) ديوانه 1/ 201. يساقون: يسكرون المطي بالتعب. قاطب: مازج. الغارب: ما بين السنام والعنق.

إليها ما أخذ منها، ثم راح يكرِّر هذا المعنى بصور متعدّدة، تدلُّ على ثرائه الفني، وبراعته في تقليب الفكرة الواحدة على صور مختلفة. قال أبو تمام:

رعتْهُ الفيافي بعدما كان حقبةً رعاها وماءُ الروض ينهلُّ ساكبُهْ[1]
فأضحى الفلاقدجدَّفي بَرْيِ نَحْضِهِ وكان زماناً قبلَ ذاك يلاعبُهْ
فكم جذعِ وادٍ جبَّ ذروةَ غاربٍ وبالأمس كانت أتمكتْهُ مذانبُهْ

علَّق د. شوقي ضيف على هذا الصنيع في شعر أبي تمام، فقال[2]: «كان الشعراء منذ الجاهلية يتحدَّثون كثيراً عمَّا تصنعه كثرةُ السُّرى في إبلهم من هزال ونحول، حتى ليقولون: إن أسنمتها تتآكل. ولم يكد يلمُّ أبو تمام بهذا المعنى حتى أخرجه بتلك الصورة الخيالية المبعدة في الخيال».

وقال د. حسين عطوان[3]: «ومظهر التجديد عنده أنه ـ يعني أبا تمام ـ يجمعُ بقدراته العقلية والفنية بين المعاني المتناقضة التي يغيبُ ائتلافها عن البال، ويخفى اجتماعها على الفكر، كما يستخرج المعنى الطريف الجديد من المعنى القديم».

وزبدة ما عرضنا من آراء أن التقليدَ أظهرُ، وأن تجديد أبي تمام لم يكن أكثر من إعمال العقل في الخيال، وعرضِ المعنى الواحد بصور عديدة.

2) الخيل

إذا كانت الأسفار قد عقدت أواصر المحبَّة بين الإبل والركبان، فإنَّ الصيدَ والحربَ جعلا الخيل أحبَّ إلى الفرسان من الإبل، ولذلك كان الجواد يسابق الناقة في مضمار الظفر بقلوب الشعراء وألسنتهم. فمن غلَّبَ الرحلة إلى الممدوح على خوض الملاحم كانت النوق أحبَّ إليه من الجياد، وآثَرَ عنده. ومن دفعته أَنَفَتُهُ عن

(1) ديوانه 1/ 222. البري: إهزال. النحض: اللحم المكتنز. جب: قطع. تمك السنام: طال وارتفع وامتلأ.
(2) الفن ومذاهبه / 234.
(3) مقدمة القصيدة العربية في العصر العباسيّ الأوّل / 219.

أبواب الخلفاء إلى سُوح الفتوح، ومضامير الطرد لم يعشق مخلوقاً ممَّا خلقَ الله عِشْقَه الجوادَ.

لقد عُني الشعراءُ بالخيل في السلم والحرب، وعايشوها بمثل الحبِّ الذي عايشوا به الأزواجَ والأبناء، حتى إنهم حفظوا أنسابها واعتزُّوا بها كما اعتزُّوا بآبائهم وأجدادهم. ووصفوا خَلْقها وخُلُقها، وأسنانَها وألوانَها، وركوبها ووثوبها، وصهلها وضَبْحَها وعَدْوَها ونَضْحها، وصفاً فيه من المشاعر النبيلة مثلُ ما فيه من التصوير الدقيق.

وصف أبو تمام حصاناً أصفر، له عنقٌ طويل، وردفان مصقولان، فجعل عنقَه ساقَ شجرةِ أراك، ورد فيه صخرتين من مرمر، واستعار صفرته من محّ البيضِ، ومقبض القوس، إذا تعرَّق سال من جلده الأملس ذَوْبُ الزعفران، أو ماءُ الذهب، وارتقى به كرم محتده، فدرّبه وهذَبه، حتى بزَّ أمثاله، وتفرَّدَ بسجايا جعلته وحده أمَّةً من الخيل، وأهمُّ سجاياه أنه يدركُ ما يدورُ في قلب صاحبه وعقله من مشاعرَ وأفكار. قال أبو تمام:

أصفرُ منها، كأنه مُحَّةُ الـ ... بيضةِ، صافٍ، كأنه عَجْسُ[1]

هاديه جذعٌ من الأراك، وما ... خلفَ الصَّلا منه صخرةٌ جَلْسُ

يكادُ يجري الجادي من ماء عِطْـ ... ـفيهِ، ويُجْنى من متنه الورْسُ

هُذِّب في جنسه، ونال المدى ... بنفسه، فهو وحْدَه جنسُ

وهو إذا ما ناجاه فارسُه ... يفهمُ عنه ما يفهمُ الإنسُ

وصوّر بشار بن برد خيل المعركة بعد عودتها من ساحة القتال، فإذا هي جرداء، كدراء، قد شاهت وجوهها، واغبرّت جسومُها، وازورَّت مناكبها، واقتلعتْ رماحُ

(1) ديوانه 2/ 225. منها: من الخيل. عجس القوس: مقبضها أو موضع السهم منها. هاديه: عنقه. الصلا: هما صلوان، عظمان يكتنفان الذنب. جلس: صلبة. الجادي: الزعفران. الورس: نبت أصفر. المهذب: الكريم الجنس. المدى: الغاية.

الأعداء أسنانها من مغارسها، فلم يبق في أفواهها ما يُمْضَغُ غيرُ اللجم والألسنة، وما يُمْضَغُ به غيرُ اللثات والشفاه، فقال:

والجردُ مثلُ عجوز النار، قد بَرَدَتْ   شوهاءُ شهباءُ، مُزْوَرٌّ بها الكتدُ(1)

لم يبق في فمها شيءٌ تلوك به   إلَّا اللسانُ، وإلَّا الدُّرْدُرُ الدَّرِدُ

وصوَّر مروانُ بن أبي حفصة الخيلَ المحاربة في قصيدة مدح بها معن بن زائدة أمير اليمن للمنصور، فبزَّ بصوره صورَ بشار؛ لأنه صوَّرها غاديةً إلى الميدان، لا رائحة عنه، ومغيرةً على العدوِّ لا هاربةً منه، فأعجبه منها التصميمُ المعقودُ في العيون، والجدُّ الملتهبُ في العَدْوِ، والضمورُ في الخصور، والاعوجاجُ في السوق، والرشاقةُ في الوثب، والقروحُ المفصحة عمَّا خاضت قبلُ من معارك، والأعناقُ التي تحملُ جراحاتُها المندملةُ أطلالَ الطَّعَنَات، والانقيادُ للفرسان بلا عناد ولا حران، والانقضاض على الأعداء في حضرموت بعدما جاء بها معن بن زائدة الشيباني من العراق، قال ابن أبي حفصة:

جلبَ الجيادَ من العراق عوابساً   قُبَّ البطون يُقَدْنَ بالأرسانِ(2)

جُرْداً محنَّبَةً، تعُاضِد في السُّرى   بالبيد كلَّ شِملَّة مِذْعانِ

من كلِّ سَلْهَبَة يبينُ بنحرها   وقعُ القنا، وأقبَّ كالسرحانِ

حتى أغرن بحضرموتَ شوازباً   مُقْوَرَّةً ككواسر العقبانِ

إن أبا تمام وبشّاراً وابن أبي حفصة ـ على ما أُوتوا من مواهب ـ لم يصوِّروا كلَّ ما في الجياد من مراح، ونشاطٍ في الاجتياح؛ لأنَّهم لم يصفوها في حَلَبات

(1) ديوانه 2/ 290. الجرد: الخيل القصيرة الشعر. عجوز النار: الحجارة توضع القِدر عليها (الأثافي). بردت: يريد ظهر عليها الاسوداد من الدخان. مزور: مائل. الكتد: مجمع كتفي الفرس. به: الباء زائدة أي تلوكه. الدردر: منبت الأسنان. الدرد: الذاهب الأسنان لذلك نُزعت لجمها.

(2) قبُّ: ضامرة. محنبة: معوجة السُّوق وهو مما يمتدح به في الخيل. تعاضد: تجاري وتساير. الشملة: الخفيفة السريعة. المذعان: المنقادة. السلهبة: السريعة. السرحان: الذئب.

الطَّرْدِ والصيد، ولو رصدوا في قصائدهم السابقة ما رصد منها عليُّ بن جبلة لجاؤوا بملاحم حيّة؛ لأنهم منه أشعر، وعلى وصف الصيد أقدر.

كان علي بن جبلة الملقَّب بالعكوَّك [ت: 213هـ] قد انقطع لمدح أبي دلف العجلي، وفي واحدة من مدائحه وصف جوادَه المنطلق إلى الصيد، فزعم أنه ينتمي إلى أشهر الجياد في تاريخ العرب، وهو جوادُ غنيّ بن أَعْصُر، وانتماؤُه إلى (أعوج) أورثه الإرانَ ولم يورثه الحِران، ووهبه الأنفة والمراح، فغدا زوبعةً تجتاح ميادين الصيد، فهو أبداً مستثارٌ مستطارٌ كأن الصواعقَ تتفجَّرُ بين أذنيه، فتُلْهب عزيمتَه.

مضى العكوَّك يتعقَّب بجواده الفرائس، فلم تَفُتْه طريدةٌ، لأن جواده لم يكن يسابق نظائره من الأفراس، إذْ لم يجد لنفسه نظيراً، وإنما كان يسابق ظلّه، لهذا كان أبداً في عَدْوٍ دائم، لا يفوته حمار من حمر الوحش، ولا ينجو منه ثورٌ أو ظليم؛ لأنه ينهك طرائده بالجري، فتستسلم. وأحسنُ ما يعجبك منه أنه يحقِّق أملَكَ، ويبلّغك مطلبَك قبل أن يدركه التعب، ولو بذل بعض الطاقة الكامنة في هيكله الدائم العَدْو لسبق الريح، وهو مستريح. قال علي بن جبلة:

وأذعرُ الربربَ عن أطفاله	بأعوجيٍّ دُلَفيِّ المُنْتَسَبْ[1]
تحسبُه من مرحِ العزِّ به	مستنفراً بِرَوْعة ومُلْتهَبْ
رُمْنا به الصيدَ، فرادَيْنا به	أوابدَ الوحش، فأجْدَى واكتسب
مُحْتدمُ الجري، يُباري ظِلَّه	ويُعرق الأحقَبَ في سوط الخبب
إذا تَظَنَّيْنا به صدَّقنا	وإن تظنَّى فوته العيرَ كَذَبْ
لا يبلغُ الجهدَ به راكبُه	ويبلغُ الريحَ به حيث طلب

(1) أذعر: أُهيجُ. الربرب: القطيع من بقر الوحش. الأعوجيّ: نسبة إلى فحل مشهور. دلفي: نسبة إلى أبي دلف الأمير والقائد المشهور. المستنفر: الفَزِع. الروعة: الفزعة. رادينا: تعقبنا. الأحقب: حمار الوحش. الخبب: ضرب من العدو. تظنّى: استرابَ وشكّ.

ومن قصائد الطرد قصيدة من ثلاثة وستين بيتاً، صوّر بها أبو صفوان الأسدي ملحمةً حية من ملاحم الصيد، وسلكها في سلك قصصي مشوّق، كالأقاصيص التي حفل بها الشعرُ الجاهليّ. ولطول القصيدة نختار منها ثلاثة مشاهد: أولُها في صفة الجواد بطل الملحمة، وثانيها في كرِّه على قطيع من حُمر الوحش، والثالث فيما نجم عن المعركة.

في المشهد الأول يتجلَّى أمامك جوادٌ أرشقُ من ظبي، وأسرعُ من ذئب، قد جرد طولُ الجري شعرَه، وأمرَّ أعصابَه، وأذاب شحمَه، وجدل لحمه، فارتفعتْ قوائمه تحته، كأنها أعمدةٌ تحت صرح ممرَّد، لكنها كانت إذا انطلقت تجتاحُ المسافات بخطوات واسعات. وجَنْباه من خلفه صخرتان راسختان، وفوق رأسه أذنان شامختان، انفرج دونهما أنفٌ غائرُ المنخرين، وفم واسعُ الفكين:

فـذاك، وقـد أغتدي في الصباح   بأجردَ كالسِّيد عَبْلِ الشَّـوَى[1]
لـه كَـفَـلٌ أيِّـدٌ مـشـرفٌ   وأعـمـدةٌ، لا تَـشـكَّى الـوَجَـى
وأذن مـؤلَّـلـة حـشـرةٌ   وشَـدْق رُحـابٌ، وجـوفٌ هوا
ولَـحْـيـانِ مُـدًّا إلـى مِـنـخر   رحيب، وعـوجٌ طـوالُ الخُطى

وفي المشهد الثاني، وزمانه مُنْبَلَجُ الصباح، أرسل الشاعر فرسه الأصيل، وفارسُهُ غلامٌ رشيق برع في الصيد، على قطيع من حمر الوحش الجوعى، فأجفلتها المفاجأة، وفرت منه بأرجل رشيقة ذوات حوافر قوية، يكسر وقعها على الأرض الحجارة الصلبة، لعلها تنجو من الموت، وهيهات. فالغلام كان يتعقَّب الحمر فيما ارتفع من الأرض، وفيما انخفض، كأنه صقر مديد القوادم، سريع الانقضاض، فقتل خمس فرائس: قتل أولاها بطعنة نافذة، وترك الثانية راعفة نازفة، تمجُّ دمها على

(1) الأمالي 2/ 239. العبل: الغليظ. الشوى: اليدان والرجلان. أيد: قوي. الأعمدة: هنا القوائم. الوجى: وجع في باطن الحافر. مؤللة: محددة. حشرة: لطيفة. رحاب: واسع. هوا: يريد واسع الجوف. اللحيان: عظمان في وجه الفرس.

ساقها، وبقر بطني الثالثة والرابعة، وأغرق الخامسة في بحر نجيعها الغزير المتدفّق من جوفها:

فَهِجْنا به عانةً في الغَطاط ... خِماصَ البطون صِحاحَ العُجى[1]

فولَّيْنَ كالبرق في نَفْرهنَّ ... حوافلَ، يكسرن صُمَّ الصَّفا

فصوَّبَه العبدُ في إثرها ... فطَوْراً يغيبُ، وطوراً يُرى

كأن بمنكبه إذْ جرى ... جناحاً، يقلِّبه في الهوا

فجدَّل خمساً: فمن مُقْعَصٍ ... وشاص كراعاه، دامي الكلى

وثنتان خضخضَ قُصْبَيْهما ... وثالثةٌ رويتْ بالدما

وثالث المشاهد صوَّر فيه أبو صفوان الأسدي عودةَ الصياد تحت جنح الليل بما صاد، فتلقَّاه قومُه بالسرور والحبور، فرحين بما غنموا، معتزّين بجوادهم، يستقبلونه استقبالَ الأبطال، وهو يتخطَّر بينهم ويختال اختيالَ العروس، وحوله ولائدُ العشيرة يُزغرِدْن ويُنشدن، ويحمدن الله على ما أنعم عليهن، ويتأهَّبْنَ للشيِّ، ويكنفْن موكب الحصان بالتهليل، ويعلِّقن على صدره الأوسمة كما تُعلّق على صدور الفرسان الشجعان:

فَرُحْنا بصيد إلى أهلنا ... وقد جلَّل الأرضَ ثوبُ الدجى[2]

ورُحْنا به مثلَ وقف العرو ... س أهيفَ، لا يتشكّى الحفا

وبات النساءُ يعوِّذْنَه ... ويأكلْنَ من صيده المُشْتَوى

وقد قيَّدوه، وغلُّوا له ... تمائمَ يُنْفَثُ فيها الرّقى

ولكم ودِدْنا لو وضعنا بين يديك هذه الملحمة التي أخلصها صاحبُها للصيد،

---

(1) العانة: القطيع من حمر الوحش. الغُطاط: الصبح. خماص: ضوامر. العُجى: ج عجاية وعجاوة، مضغة ملتصقة بعصبة تنحدر من ركبة الفرس. مقعص: مطعون. الكراع: مستدق الساق العاري من اللحم. شاص: مرتفع. القُصب: المعي.

(2) الوقف: الخلخال. الأهيف: الضامر. الحفى: رقة حافر الفرس من طول العدو والمشي.

فإذا هي إحدى القصائد الفرائد في بابها. غيرَ أن طبيعةَ هذا الكتاب أملتْ علينا أن نختار، فشاه وجهُ الملحمة، وأصابها المسخُ والنسخ. وأنجعُ ممّا صنعنا وأمتعُ ما صنعه أبو عليّ القالي في أماليه، إذْ روى القصيدة كاملة، ودرسها في عشرين صفحة، فأصابَ، وأخطأنا، وأحسنَ وأسأنا. لكنّنا سنوفّي الشاعر بعضَ حقِّه، بعرضِ لوح آخر من هذه الملحمة.

3)الأسد والفيل والهرّة

أبعدت الحضارة العباسية كثيراً من الشعراء عن الصحراء، وشدتهم إلى متارف الحياة اللينة، فمن زهد في البداوة انصرف عن وصف الذئاب والأسود والأنمار، ووجد في الهرّ ما يغنيه عن الأسد، وفي الديك ما يصرفه عن الصقر.

أمّا أعراب الشعراء فقد بقيت صلتهم بالأسود والفهود مقترنة بحيواتهم في الفلوات، ولهذا وصفوها وصفاً حيّاً، لا يتخلَّفون فيه عمَّا وصفها به الجاهليّون والإسلاميون، ومنهم الراجز العماني، واسمه محمد بن ذؤيب.

كان العماني ـ والقول لصاحب الأغاني[1] ـ «شاعراً راجزاً متوسّطاً من شعراء الدولة العباسية. ليس من نظراء الذين شاهدهم في عصره». ومع ذلك وصف ما شهد من الكواسر، فصور من الأسد خَلْقَه الموثق، ولبدته الكثيفة، ووطأته الشديدة، وقوته وشجاعته الهائلتين، وحميته في الدفاع عن عرينه، وعينيه المتوقدتين، كأنهما سراجان وهّاجان، أو جمرتان متوقّدتان، فقال:

أجــرأُ مـن ذي لِـبْـدة هـمّـاسِ غَـضَـنْـفَـرٍ مَـضَـبَّـرٍ دهَّـــاسِ[2]
مـنَّـاعِ أخـيـاس إلـى أخـيـاس كـأنَّـمـا عـيـنـاه فـي مـــراسِ
شـعـاعُ مِـقْـبـاس إلــى مِـقْـبـاسِ

(1) الأغاني 18/ 231.
(2) الحيوان 4/ 231. هماس: شديد الغمز، مضبر: موثّق الخَلْق. دهاس: يطأ الأرض وطأً شديداً. الأخياس: ج خيس، أجمة الأسد. إلى: هنا بمعنى مع. مراس: أثناء ممارسة الصيد، المقباس: شِعلة النار. إلى: بمعنى مع.

ويغلبُ على ظنّنا أن كثيراً من الشعراء الحضريّين كانوا يصفون الأسد بما سمعوا لا بما أبصروا، فيأتي وصفُهم مفتقراً إلى حرارةِ الانفعال. لقد كان الشاعر العباسيُّ يقتبس ما عايش الأقدمون من أخلاق الأسد وما أبصروا من صفاته، ثم يُلصق ما اقتبس منهم بالممدوح، فإذا الوصفُ معجمُ لغوي، ليس فيه غيرُ المفردات الباردة.

وإذا كان الدكتور صبحي الصالح قد قال[1] على سبيل السخر: «إن أحدهم جمع للأسد خمسمائة اسم» فأنت قد تعذر هذا اللغوي المغرم بالاستقصاء والإحصاء؛ لأنه جمع ما جمع ليحفظ اللغة من الضياع. لكنك لا تعذر شاعراً مدح المهدي فزعم أنه أشجعُ من الأسد، وأيَّد زعمه بسبعة أبيات ضمّنها أربعين صفة ألصقها بالخليفة بعدما جمعها من الشعر القديم.

بدأ أبو الخطاب مدح المهدي بهذه الصفات، فقال:

ما مُخْدِرٌ، خدرٌ، مستأسدٌ، أَسَدُ ... ضُبارِمٌ، خادرٌ، ذو صَوْلةٍ، زئِرُ[2]

ثم راح يسرد الصفات سرداً مملاًّ، والقارئ ينتظر أن يوافيه بخبر «ما» ليصلَ آخر الجملة بأوَّلها إلى أن قال:

ببالغ عُشْرَ عشرٍ من شجاعته ... إذا تنازلتِ الأبطال واشتجروا
بـل أنـت أجـرؤُ منه في تقدُّمه ... وأنـت أقـدمُ منه حين يَجْتئِرُ

ولا يستطيعُ المرء أن يدركَ ما في هذا الوصف من تكلُّف حتى يقرنه بما وصف به أبو زبيد الطائيُّ[3] أسداً رآه رأي العين، فنقل ما رأى بمنثورٍ أشعرَ من منظوم أبي الخطَّاب، وأعمقَ فكراً، وأصدقَ حسّاً، وأدقَّ تصويراً.

ويُخيَّل إلينا أن جودة الوصف لا تنجمُ عن عظمة الموصوف، وإنما تنجمُ

---

(1) فقه اللغة / 294.

(2) طبقات الشعراء / 133. مخدر: مقيم في عرينه. ضبارم: مجتمع الخلق شديد القوة.

(3) انظر «النثر في عصر النبوة والخلافة الراشدة» ص/ 635.

عن موهبة الواصف، فإن لم يكن الشاعر مبدعاً بالفطرة مشحونَ الفطرة بالخبرة، فإن اختياره الموصوفاتِ الكبرى لا يكبِّره، بل يزيده صغراً؛ لأنه يحمِّل نفسه فوق ما يُطيق، فينوء بما يحتمل.

والفيل أضخم الموصوفات من ذوات الأربع، أطراه الجاحظ، فقال[1]:

«الفيل أضخم الحيوان. وهو مع ضخامته أملح وأظرف وأحكى. وهو يفوق في ذلك كل خفيف الجسم رشيق الطبيعة». ومن المفاخر التي ذكرها صاحب الفيل للفيل[2]: «علوّ سمكه، وعظم جفرته، واتساع صهوته، وطول خرطومه، وسعة أذنه، وطول عمره، وثقل حمله، وقلة اكتراثه لما يوضع على ظهره». وأغرب ما يستغرب من الفيل خوفه من الهر، لأنه يشبه الأسد. قال الجاحظ[3]: «ذكر صفوان بن صفوان أن هارون مولى الأزد خبّأ معه هراً تحت حضنه، ومشى بسيفه إلى الفيل، وفي خرطومه السيف، والفيالون يذمرونه. فلما دنه منه رمى بالهرّ في وجهه فأدبر هارباً».

تجد كثيراً من هذه الصفات في أبيات لهارون مولى الأزد، إذ وصف الفيل بقصر العنق، وامتداد النابين، وضخامة البطن، وضؤولة الصوت، والضخامة التي جعلته جديراً بالزعامة على ذوات الأربع. ولم يأخذ عليه إلَّا خوفه من الأسد، ومن الهر الشبيه بالأسد. قال هارون:

وأَوْقَصُ مختلفٌ خَلْقُه ... طويلُ النيوب قصيرُ النصيلِ[4]
ويلقى العدوَّ بناب عظيم ... وجوفٍ رحيب وصوت ضئيلِ
تنازعه كلّ ذي أربع ... فما في الأنام له من عديل
ويخضعُ لليث ليثِ العرين ... بأن ناسبَ الهرَّ من رأسِ ميلِ

(1) الحيوان 7/ 104.
(2) الحيوان 7/ 105.
(3) السابق 7/ 77.
(4) السابق 7/ 75 وما بعد. الأوقص: قصير العنق. يخضع لليث: يخاف الأسد لمشابهته الهرّ.

ومما يدلُّك على أن موهبة الشاعر قد ترقى بالموصوف الحقير، فتجعلَه عظيماً في عينيك أن مولى بني عجل واسمه القاسمُ بن يوسف بن صَبيح [ت: نحو 220هـ] كان كلِفاً بوصف الحيوانات ورثائها. وكلفُه بها وهبه القدرةَ على دراسة طبائعها، فصور خَلْقَها أبسط تصوير، وحلَّل طباعها ألطفَ تحليل، بأسلوب عفويّ مسترسل العرض، واقعيِّ المعاني، بريءٍ من التكلُّف والغريب.

وأحبُّ ما يُسْتحبُّ من وصفه التعاطفُ النبيل الذي ينعقد بينه وبين مخلوقات الله كبيرها وصغيرها. وصفَ هـرَّةً، كانت تملأُ داره بهجة، وتبثُّ فيها الحياة، وتحترف الصيد. لقد برعت في القنص والطرد براعة الصقر والفهد، وأُوتيت رشاقةَ الوثب، ودهاء التربُّص، وبهما استطاعت أن تروِّع الفئرانَ. فما خرج فأر من حجره إلَّا افترسته قبل أن يعودَ إليه. كأن الله فوَّض إليها انتزاع الأرواح من الأشباح، وسلَّطها على خشاش الأرض، فهي لذلك شديدةُ المراس، دائمة الاحتراس، تحترس وتحرس، وتظلُّ ساهرة إذا نام الناس، كأنها ندبت نفسها لحماية الدار في الليل والنهار. قال ابن صبيح:

يـقـولـون: كـانـتْ لـنـا هـرَّةٌ ... مـربَّـبـة عـنـدنـا تـالِـدَهْ[1]
لـهـا قَـنَـصٌ كـاقـتـنـاص الفهو ... د، واثـبَـةً فـيـه أو لابِـدَهْ
تـرى الـفـارَ من خوفها خُشَّعاً ... جَـوَاحِـرَ، وهـي لـهـم راصـده
فـإن أطـلـعـتْ رأسَـهـا فـأرةٌ ... فـلـيـسـتْ إلـى حجـرها عائده
كـأن الـمـنـيَّـةَ فـي كـفِّـهـا ... إذا أقـبـلـتْ نـحـوهـا قـاصـده
وصـيَّـاحـة مـن ظـهـور السُّطو ... ح إرنـانَ مُـعْـوِلـةٍ فـاقـده
ولـم تـكُ إنْ تـرقـد الـراقـدا ... تُ في ظُلَـمِ الليل بـالـرَّاقـده

ومن الصور النادرة صورةٌ، رسم فيها الوزير محمد بن عبد الملك الزيات

(1) أخبار الشعراء المحدثين / 172. تالدة: مقيمة.

سلحفاةً بطيئة قميئة، أعجبه اختباؤها تحت درعها، فجعلها كأنها جنديٌّ أعجمي عثر في ميدان القتال، فاختبأ تحت ترسه لئلا يراه عدوُّه، فيجهز عليه:

وسلحفاةٍ سمجٍ سكونُها والحركَهْ[1]

شبَّهْتُها بديلميٍّ ساقطٍ في المعركهْ

مستترٍ بترسه عمَّنْ عسى أن يهلكَهْ

4) الصيد بالكلاب

شهدتْ جزيرةُ العرب في الجاهلية والإسلام ضروباً من الصيد، كان الشعراءُ يتبارَوْن في تصويرها، حتى ليخيلُ إلينا أن البراعةَ في هذا الضرب من الرسم أصبحتْ سنةً متَّبعة، أخذتْ تترسَّخ مع الأيام، حتى أدمنها الشاعر العباسيُّ كما أتقنها الجاهلي والإسلامي، وشارك فيها الحضريُّ المقلِّدُ البدويَّ المتصيِّد، وحاكى فيها الضريرُ الذي يرسم ما يسمعُ البصيرَ الذي يصوِّرُ ما يرى.

فبشَّار بن برد، على عُجْمته وضُرِّه، أبى إلَّا أن يُدْليَ بدلوه، فوصفَ صيد الثور الوحشي بالكلاب وصفاً أثقله غريبُ اللغة، وعذرُهُ أنه تناولَ بالبصيرة والصنعة ما تناول غيرُه بالبصر والطبع، متوهّماً أن الجزالة تُغني عن الأصالة، والأذنَ عِوضٌ من العين.

تحدَّث بشار عن ثورٍ أراد البياتَ في فلاة، لكن السماءَ أبرقتْ وأرعدتْ، وأرسلتْ شآبيب المطر، فأقلع الثورُ عن المبيت، ومضى يبحثُ عن أجمة، ثم دنا الفجرُ، ونهض الناسُ من مضاجعهم، وانقطع المطر، وانقشعَ الضبابُ، وكادت الشمس تبزغُ، فإذا هو تلقاءَ صيَّادٍ مشمِّر عن ثيابه كأنه عُريان، قد أمضى ليلته، وهو يُسامر كلابَه، ويُعِدُّها للصيد، فبادرها الثورُ المكتمل الشباب، الموفور العزيمة بقرنين مشحوذين، فطعن صدر الكلب (زانج) وعنق الكلبة (زناب)، ثم انطلق مُشيَّعاً بالنصر، كأنه شهابٌ راصد، ينقضُّ من كبد السماء. قال بشار بن برد:

---

(1) مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد 27، الجزء الأول / 146.

حنفَ المبيتَ له بأوجسِ ليلةٍ   من صوت راعِدِه ومن تَسْكابِهِ[1]
حتى إذا غَدَت الورى، وغدا بها   مثلَ المريض أفاق من أوصابِهِ
وتجوَّبَتْ مِزقُ الدُّجى عن واضحٍ   كالفَرْق، وانكشفتْ سماءُ ضبابه
سبق الشروق إليه أشعثُ شاحبٌ   مثلُ السبية مُسْمِراً بكلابه
كرَّ الشبوبُ على الضرّاء برَوْقه   فاختلَّ لبَّة (زانج) و(زنابه)
ومضى يزلُّ على المتان كأنه   نجمٌ لمسترقٍ هوى بشهابِهِ

ومع أن أبا نواس كان مشغولاً بالأكواب عن الكلاب، فقد زعم أنه أسهمَ في الصيد، وأنه غدا إليه حينما شقَّ الفجرُ ثوبَ الليل كما يُخرِجُ الكهلُ الأشيبُ رأسَه من ردائه، فظهر النورُ من كبد الظلام ظهورَ الأسنان من فم الزنجي. ثم مضى أبو نواس إلى الصيد بكلبٍ، ينساب انسياب الأفعى، إذا سار جاذب صاحبه عنانه، وإذا نشر مخالبه وطواها، بدت كأنها مواسٍ حادة، تُشْهَر وتغمد. وهو لفرط سرعته، ووفرة نشاطه إذا زُجر نفر نفرةَ مَنْ يُريد أن يخرجَ من جلده:

لما تبدَّى الصُّبْح من حجابِهِ   كطلعة الأشمطِ من جلبابِهِ[2]
وانعدل الليلُ إلى مآبه   كالحبشيِّ افترَّ عن أنيابه
هِجْنا بكلب طالما هجنا به   ينتسفُ المِقْوَدَ من كلاَّبه
كأن متنيه لدى انسلابِهِ   متنا شجاعٍ، لجَّ في انسيابه

(1) ديوانه 1/ 284. حنف: أمال. أوجس: أخوف. الورى: الناس، أراد خرجت الناس وانقطع المطر. تجوبت: تقطعت. مِزق: قِطع. السبية: أراد هنا أنه عار عن اللباس. مسمراً: أمضى ليلته يسامر كلابه ينتظر الصباح للصيد. الشبوب: الثور الذي كمل شبابه. الضراء: الكلاب الفتية. زانج: اسم الكلب. زنابه: اسم أنثى زانج. اللبَّة: موضع القلادة من العنق. اختل: انتظم وشكّ. يزل: يسرع. المتان: ج متن، ما ارتفع وصلب من الأرض.

(2) ديوانه / 101. الأشمط: من خالط سواد شعره بياض الشيب. الجلباب: القميص. هجنا: أثرنا. ينتسف: ينتزع بقوة. انسلابه: سرعته في عدوه. المتنان: ما اكتنف الصُّلب من العصب واللحم من عن يمينه وشماله. لِقِناب: الغطاء الذي يستر المخلب أو الظّفر. صناع: ماهر. هاهى به: زجره.

كـأنـمـا الأظـفـور فـي قـنـابـه مـوسـى صـنـاع، ردّ فـي نصابهِ
تـراه فـي الحضر إذا هـاهى به يـكـاد أن يـخـرج مـن إهـابـهِ

ومن صور الصيد الطريفة ما رسمه عليُّ بن الجهم [ت: 249هـ] لطاهر بن عبد الله [ت: 248هـ] والي خراسان، وكان يصحبه في رحلة صيد في (الشاذياخ) من ضواحي (نيسابور). وأطرفُ ما في الصورة اشتراكُ كلاب الأرض وصقور السماء في قَنْص الفرائس من ضِعاف الحيوان وبُغاث الطير. فإذا قرأتَ الأبيات خُيِّل إليك أنك تشهد معركةً، تبدأ بانقضاض الطيَّارات القواصف، وتنتهي بهجوم الدبابات الزواحف لسحق العدو، أينما ظفرت بفلوله.

فالصقورُ والبُزاة والشواهين كانت تحلِّق في الأفق، لتنقضَّ على الحَجَل والـدُّرَّاج، فتحتمي من مخالبها بالانغلال خلال الأدغـال. حينئذٍ تتبعها الكلاب الضارية السريعة لكي تتصيَّدها، فيُخَيَّل إليك أنها لسرعتها سهامٌ انطلقت من قسيّ، وأن الرؤوس فوق أعناقها أكفُّ الصوالج التي تتلقَّفُ الكرات من الأرض، وأن ألسنتها المتدلِّية من أشداقها لحىً طويلةً، نبتت من لغاديدها. فإذا انغلَّت في الأَجَمات الملتفَّة، لكي تنتزع الفرائس من مكامنها حسبتَها أناملَ النساء اللواتي يستخرجْنَ بذور القطن من النوافج. قال علي بن الجهم:

وَطِئنا بأرضِ الزعفران، وأمسكتْ علينا البُزاةُ البيضُ حُمْرَ الدَّرارجِ(1)
ولم تحمِها الأدغـالُ منَّا، وإنَّما أَبَحْنا حِماها بالكلاب النوابجِ
بمستروحاتٍ سابحاتٍ بطونُها على الأرض أمثالُ السهام الزوالج
ومستشرفات بالهوادي، كأنّها وما عقَفَتْ منها رؤوس الصوالج
ومـن دالـعـات ألْـسُـنـاً، فكأنها لحىً من رجال خاضعين كواسج

(1) البيزرة / 160. الدّراج: نوع من الطير. النوابج: النوابح. الزوالج: السريعة. الصوالج: ج صولجان، عصا معقوف الرأس. كواسج: ج كوسج، الرجل لا شعر على لحييه. حوالج: ج حالجة، من تخلّص القطن من بذره. الزُّمَج: طائر.

فَلَيْنا بها الغِيطان فَلْياً، كأنها أناملُ إحدى الغانيات الحوالجِ
قَرَنّا بـزاةً بالصقور، وحوَّمت شواهينُنا من بعد صيدِ الزَّمامجِ

ومن طرائف الصور صورةٌ نادرة، تُصَوِّرُ اصطراع الكلب والثعلب، وكلاهما صيَّادٌ ماهر. رسم الصورة أبو نواس بريشته الصَّنَّاعِ، وضمَّنها بعضَ المعاني الإنسانية، واستخلص منها العبرة، حتى لكأنه قاضٍ، يحاكم متّهماً، ثم يعاقبه عقاباً من جنس الذنب، ويستنزل العقاب من السماء، ويشفعه بشرائع الحيوان في الأرض.

المجرمُ ثعلبٌ شبَّ على الصيْد بالكيد، وعاش حياته بالحيلة والغيلة، والمكر والغدر. خرج من وجاره، ومضى يتربَّص ناسياً أن قدره ينتظرهُ، فسلَّط الله عليه عدوّاً أجرأَ منه وأضرى، لكنه يجاهرُ ولا يماكرُ، ويفترسُ ولا يحترس. انقضَّ الكلبُ على الثعلب، وأطبق على صدره، وغرسَ أنيابه الحدادَ في عنقه حتى أورده حتفه، فقال أبو نواس قولْة مهنئٍ للشجاع بانتصاره على الخداع، شامتٍ بهزيمة الدهاء والجبن مسرورٍ بردِّ الدين إلى الدائن:

لـمَّا غـدا الثعلبُ فـي اعتـدائـهِ والأجـلُ المقدورُ من ورائـهِ[1]
صَــبَّ عـليـه الـلـه مـن أعـدائه سَـوْطَ عـذاب، صُـبَّ من سمائهِ
ولـيــس يُـنـجـيـه عـلـى دهـائـه تـنـسُّـمُ الأرواح فـي انـبـرائـهِ
خضخض طبيبه على أمعائهِ وشـــدَّ نـابـيـه عـلـى عِـلـبـائـهِ
كـأنـمـا يـطـلـب فـي عـفـائِـه ديْـنـاً لـه، لا بُـدَّ مـن قضائه

إذا أعدت النظر فيما وقفناك عليه من تصوير الصيد، وجدت ملامحَ التقليد أظهر من ملامح التجديد، حتى إن أبا نواس المعروف بشعوبيته الثائرة بالقديم، وباختياره الأوزان القصيرة التي أثرها المولّدون، صوّر أفكاره التي لا تخلو من جدة

(1) ديوانه / 24. اعتدائه: عدوه. خضخض: خلط وحرّك. الطبي: حلمة الضرع. العلباء: عصب العنق. العفاء: الهلاك.

بأقدم الأوزان، وألصقها بمحاكاة القدماء من الشعراء، وهو وزن الرجز. أنفهمُ من ذلك أن الشعراء في العصر العباسي الأول لم يصنعوا في الصيد ضَرْباً من الوصف، فيه بعضُ الجدَّة؟

5) صيد الحَمام بالسهام

انتشر في العصر العباسي ضربٌ من الصيد، يتنافسُ فيه حُذّاق الرمي بالقسيّ والنبال، وهو صيدُ الطيور والحمام بالسهام، سواءٌ أكانت جُثَّماً في الأرض، أم حوَّماً في السماء. ويُخيل إلينا أن هذا الضرب من الصيد كان يرمي إلى إثبات البراعة في هذه الصناعة، لا إلى الانتفاع بلحم الفرائس؛ لأن ممارسته تُمْتعُ ولا تشبع. وهمُّ المتنافسين في أن يتبارَوْا في تسديد النبال كان فوق همِّهم في تكثير الغلال.

سُمِّي هؤلاء الرماةُ رماةَ الحَدَق، وتسميتُهم ناجمة عن دقّة الرمي، إذْ كانوا حِراصاً على أن يسدّدوا سهامهم إلى أحداق العيون بَلْهَ تسديدها إلى الصدور والنحور. وهذا التسديدُ قد يبدو أسطورةً مختلقة لا حقيقة واقعة، لكن ما ذكره المؤرِّخون وعلماءُ اللغة، وما وصفه الشعراء يجعله حقّاً، لا ريب فيه، قال الزمخشري، يقال: «هم رماة الحدق: للمهرة في النضال. وتقول: الرامي إذا حَذَقَ لم يخطئ الحَدَق».

لمحمد بن يسير البصري [ت: نحو 210هـ] ـ وهو من شعراء الموالي «في عصر أبي نواس، وعُمِّرَ بعده حيناً» ـ أبيات تصوّر هؤلاء الرماة، وقد فوَّقوا سهامهم النافذة النصال على أقواسهم المشدودة الأوتار، وصوّبوها بأيديهم الثابتة السواعد، وأعينهم الثاقبة الأبصار إلى الصدور والنحور من حوّم الطيور، ثم أرسلوها من أكفهم الحاذقة إلى أهدافها المحدَّدة، فانغرست نصولُها المشحوذة في جسوم الطيور الغضَّة، لكي تنتزع الأرواح من الأشباح، فإذا الأجنحةُ المرحة المحوِّمة في كبد السماء التي يشقُّ على البصر الحديد إدراكُها تتهاوى مخضَّبة بدمائها، كأنما غُمِست صدورُها وأعناقُها في أخلاط العطر والزعفران، أو خُضبتْ بالورس والحناء. قال ابن يسير:

لمشمِّرين عن السواعد حُسَّرٍ عنها بكلِّ رشيقةِ التوتيرِ(1)
سُدُدِ الأكفِّ إلى المقاتل صُيَّب سَمْتَ الحتوفِ بجؤجؤٍ ونحورِ
يتبوَّعون، وتمتطي أيديهمُ في كلِّ مُعْطية الجذابِ نتورِ
ينفثْنَ عن جذب الأكفِّ ثواقباً متشابهاتِ القدِّ والتدوير
تجري بها مُهَجُ النفوس، وإنها لِنَوَاصلٌ سُلَّتْ من التحبير
ما إنْ تقصِّرُ عن مدى متباعدٍ في الجوّ يحسر طرفَ كلِّ بصير
حتى تراه مزمَّلاً بدمائه فكأنه متضمِّخٌ بعبير

6) الجوارحُ والأوالفُ من الطير

إذا أخذت بقول القائل: إن الأدب نِتاجُ البيئة، فتصويرُ الجوارح والأوالف من طير الصحراء تحقيقٌ لهذا القول وتطبيقٌ. فالشعر العربيُّ لم يرتبط بهذه المخلوقات الجارحة والوادعة ارتباطاً فنيّاً فحسب، بل ارتبطَ بها ارتباطاً مادّياً واقعيّاً، لأن طعامَ الأعراب كلَّه أو جلَّه كان ممَّا يستأنس من أنعام، أو ممّا يصيد من الحمر والظباء والثيران بالكلاب، أو ممَّا يقنصُ من البغاث بالجوارح.

وربَّما كان الإنسان أضرى من الجوارح وأفتك، فهو لا يشبعُ بما يصيد، بل يدرِّب الجوارح على أن تصيدَ له، ثم يُشليها على الأوالف والبغاث. لقد اعتزَّ أبو نواس بصقر أخذه بالدُّرْبة حتى أتقن فنَّ القنص، وغدا في السماء كالفارس المعلم في الأرض، ينقضُّ على غوافل الطير ليفرسها، ويأتي صاحبه بها. فهو أبداً مظفَّر في المعارك، ولواؤُه معقودٌ بشرف النصر، ومسعاه متوَّج بالنُّجْح، إذا وعد برَّ بوعده، وأمدَّ الموعودَ برفده. قال أبو نواس:

(1) ديوانه / 79. رشيقة التوتير: يريد قوساً. سدد: ج سديد، وهو من يحسن التوجيه والتسديد. صيب: ج صائب، وهو من لا يخطئ الهدف. السمت: القصد. الجؤجؤ: الصدر. يتبوعون: الباع مسافة ما بين الكفين إذا انبسطت الذراعان يميناً وشمالاً. معطية: يريد قوساً لينة. الجذاب: المجاذبة. نتور: شديد الجذب. ثواقب: سهام ثواقب. نواصل: ج ناصل، ذو نصل. التحبير: التحسين والإجادة. يحسر: يقطع. مزمل: ملفوف. متضمخ: ملطخ. العبير: الزعفران.

ولقد غَـدَوْتُ بدستبان مُعْلَم   صخب الجَلاجلِ في الوظيف مُسَبَّقِ[1]
حـرٍّ، صـنـعـنـاهُ، لتحسن كفُّه   عملَ الرفيقة، واستلابَ الأخرقِ
وإذا شهدتُ به الوقيعةَ أقلعت   عنه الغيابةُ، وهو حرُّ المَصْدَقِ

أبو صفوان الأسديُّ الذي خَبَّرْناك خبرَه في الكلام على الصيد بالخيل رسم للصقر والقطا صورةً، تقارب الصورة التي رسمها أبو نواس، لكنه ضمَّخ الافتراس بعاطفة إنسانية، إذْ أشفق على القطا من الخطر، وفرح بنجاتهن من الموت، ولم يشمت شماتةَ أبي نواس بفرائسه.

صقر الأسديّ محدودبُ المنقار، مشحوذُ الأظفار، أجردُ الساقين، تخشى الكواسرُ ـ بَلْهَ الأوالفَ ـ ضراوته، فتحتمي منه بحجورها ووكورها. رأى سرباً من القطا ماضياً إلى غدير، لم يشرب منه عابر، ولم يُمْتَحْ ماؤه بدلو، فانقضَّ الصقرُ من مربأته على القَطَوات الظامئات، قبل أن يملأن حواصلهن من الغدير، ليعدن بالماء إلى فِراخهن الزُّغب، ثم أرسل مخالبَه في قطاة ضعيفةٍ، فمزَّق صدرها وبطنها، وروَّع صُويحباتها، فَعُدْن ظامئاتٍ إلى صغارهن، يساقينها اللعاب بدلاً من الشراب. قال أبو صفوان:

حديدُ المخالب، عـاري الوظيـ   ـفِ، ضـارٍ من الـورق، فيه قَنا[2]
ترى الطيرَ والوحش من خوفه   جــواحـرَ مـنـه إذا مـا اغـتـدى
فـآنَـسَ ســربَ قـطـا قـاربٍ   جَبَى منهلٍ لـم تَـمِـحْهُ الـدِّلى

(1) ديوانه / 450. الدستبان: الصقر. معلم: ذو علامة مميزة. الجلاجل: الأجراس الصغيرة. حر: كريم. صنعناه: علمناه ودربناه. الأخرق: الذي لا يحسن عملاً. الغيابة: السّتر. حرّ المصدق: صادق الحملة.

(2) الأمالي 2/ 238. الوظيف: فوق الرسغ. القنا: احديداب المنقار. جواحر: لاجئات إلى مكامنها. آنس: أبصر. قارب: طالب للماء. الجبا: ما حول الماء. الدّلى: ج دلو. أقعص: قتل. الكدرية: العظيمة من القطا. الحيزوم: الصدر. المجاجات: ج مجاجة، ما مجّته بأفواهها. السّلى: الجلد الرقيق الذي يخرج على المولود.

غَـــدَوْنَ بـأسـقـيـةٍ يـرتـويـنَ ... لــزغْــبٍ مــطــرَّحــةٍ بـالـفـلا
فـأقـعـصَ مـنـهـن كُــدْريَّــةً ... ومــزَّق حَـيْـزومَـهـا والـحـشَـا
فـأُبْـنَ عـطـاشـاً، فسقَّـيْنَهـن ... مُـجـاجـاتِـهـن كـمـاءِ الـسَّـلـى

لم يرث شعراءُ العصر العباسي الأعرابُ عن أسلافهم حبَّ الصيد بالخيل والكلاب والبُزاة فحسب، وإنّما ورثوا كذلك قلوبهم الرقيقة، وأخلاقهم الرفيعة، ومقاصدهم النبيلة، وعطفهم على الحيوانات والطير جوارحها والأوالف، حتى كأنّ هؤلاء الأحياء أبناؤهم وحفدتهم.

ومن أعراب الشعراء في العصر العباسي الأول جَهْمُ بن خلف المازني، وكان من كبار الرواة واللغويّين ونقلة الغريب، يُعَدُّ مع الأصمعي وخَلَف الأحمر ثالثَ ثلاثة، غير أنَّه كان يبزُّ صاحبيه بما ينظُم من شعر جَزْل حيناً، رقيق حيناً آخر، وأرقى ما في شعره مشاعرُه الإنسانية المترفّقة بصغار الطير والحشرات، ومشاركتها فيما ينوبها.

رأى حمامة فُجعتْ بفرخها الوحيد بعد أن حطَّ عليه من كبد السماء صقر كالصاعقة، واحتمله بين أظافره العُصْلِ الحداد، وخلَّف الورقاء تبكي فرخَها على غصن أملود بكاء الأمّ الثكلى، والوُرْقُ على الأيك ينحن كنواحها، ولعلَّهن يخفِّفْنَ عنها ألم الفقد. فلمَّا أصغى الشاعر إلى التغريد المتفجِّع عزَّى الحمامة تعزيةَ الحكيم المؤمن بأن الموتَ مقدَّر على كلّ حيّ، وتعزية الجَدِّ الرؤوف بابنته وسِبْطه، فقال:

هيَّاجةُ الأحزان مِطْرابُ الضحى ... تبكي بشجوٍ دائـم، وتَـفـجَّـعُ[1]
غَرَدتْ بلحن، فاستجابَ لصوتها ... وُرْقٌ على فَنَن الغصون تَوَجَّعُ
يُسْعِدْنَ فـاقـدةً، أُتيـحَ لفَرْخها ... سوذانِقٌ شاكي المخالب أسْفَعُ
فانقضَّ من جوِّ السماء، كأنه ... بـرقٌ تـلألأَ مـن سحـاب يلمعُ

(1) حماسة الخالديين 2/ 315. الشجو: الحزن. التفجّع: التألم للمصيبة. الورق: الحمائم. السوذانق: الشاهين فارسيّ معرّب. أسفع: لونه أحمر مُشرب حمرة. مذروبة: مشحوذة حادّة.

فحواه بين مخالب مَذْروبة ومضى كلمح البرق، أو هو أسرعُ
من بعد ما طارتْ به من عشِّها واخضرَّ منه الطوقُ، فهو ملمَّعُ
أودى بواحدِها الزمانُ، وريبُه إن المنايا بالأحبةِ تفْجَعُ

وأبو تمام رسم مشهداً حافلاً بالبهجة والمرح والحبِّ، حينما رأى ذكراً وأنثى من الحمام، يتساقيان خمر الغرام، في حِضن شجرة تحنو عليهما. فحيَّاهما أحسنَ تحية، وهنَّأهما أرقَّ تهنئة، ثم التفت عنهما إلى ما هو أبهى وأبهج، إذْ رأى الطواويس المفوَّفة الثياب، المنشورةَ الأذناب، كأنها أشرعة ملتمعة، تنفش ريشها الملوَّن، وترقصُ في الحقل رقصَ البناتِ الغريرات في حفل، فقال:

غنَّى، فشاقَكَ طائرٌ غِرِّيدُ لـمّا ترنم والغصونُ تميدُ[1]
ساقٌ على ساق دعا قُمريَّةً فدعَتْ تُقاسمُه الهوى وتصيدُ
إلفان في ظلِّ الغصون تألَّفا والتفَّ بينهما هوىً معقودُ
يتطعَّمانِ بِريق هذا هذه مَجْعاً، وذاك بِريقِ تلك معيدُ
يا طائران تمتَّعا، هُنِّيتما وعِما الصباحَ، فإنني مَجْهودُ
ومضتْ طواويسُ العراق، فأشرقت أذناب مشرقةٍ، وهن حفودُ
يرفُلْنَ أمثالَ العذارى طُوَّفاً حولَ الدُّوار، وقد تدانى العيدُ

ونظر أبو نواس إلى ديك بين دجاجات، فخيِّل إليه أنه أميرٌ بين جواريه، فهو يختالُ اختيالَ طاووس في حديقة ملكية، ويصيح صياحَ القائد المظفر، ويشهر منقاره المشحوذ كالخنجر، متحدّياً به من يجرؤ على منازلته، وفي مقلتيه شررُ الزهو والغضب، وعرفُه يتوّج رأسه وعنقه بتاج أحمر، وقد كساه اللهُ ثوباً ملوّناً، يبهر النظر بريشه المفوَّف، كأنه عروسٌ مجلوَّة بين الوصائف، أو ملك يتعالى على الرعية:

(1) ديوانه 2/ 148. ساق: الأولى ذكر الحمام والثانية ساق الشجرة. تصيد: تصيده. مجعاً: أي كلّ واحد منهما يتطعّم ريق صاحبه. أذناب مشرقة: أذناب طواويس مشرقة. مضت: صارت. حفود: يريد صارت تحجل بأذنابها وكأنها بجيئتها وذهابها تخدم الناظرين إليها. الدُّوار: الصنم.

أنعتُ ديكاً من ديوك الهِند ‏ ‏ أحسنَ من طاووسِ قصر المهدي[1]
ترى الدَّجاجَ حولَه كالجُنْدِ ‏ ‏ له سِقاعٌ كدويّ الرعدِ
منقارُه كالمِعْوَل المُحَدِّ ‏ ‏ يقهرُ ما ناقره بالنَّقْدِ
عيناه منه في القفا والخدِّ ‏ ‏ ذو هامة وعنق كالوَرْدِ
وجلدة تشبه وشيَ البُرْدِ ‏ ‏ ظاهرُها زِفٌّ شديدُ الوقْدِ

ومَنْ يقارن ما وصف به أبو نواس ـ وهو غارقٌ في الحضارة المترفة ـ أوالفَ الطير بما وصفها به جهمُ بن خلف المازني ـ وهو أعرابيٌّ موغل في البداوة ـ يدركْ ما بين الأسلوبين من فروق: فأبو نواس مفتونٌ بمظاهر الحضارة والترف كالطاووس، وقصر المهدي، والثوب الموشّى، والرأس المتوَّج. وجَهْمٌ مشغولٌ عن المظهر بالجوهر، قد صرفه عشقُ الطبيعة عن مترافِ الحضارة، فشارك الحمامةَ حزنَها وثكلها، وهذا التناقض في طبيعة الوصف ليس إلَّا تعبيراً عن الصراع الثقافيّ بين الأصيل والدَّخيل في العصر العباسي.

7) الأفاعي والحشرات

ذكرنا في مواضعَ كثيرة من هذه السلسلة الأدبية أن الجاحظَ أديبَ العرب الأكبر وسَّع إطارَ الأدب، وذهبَ إلى أنه الأخذُ من كلّ شيءٍ بطرف، ولهذا فإنه في كتبه أحاط علماً بكلِّ ما يستطيعُ أن يُحيط به، وعَرَضه عرضاً فنيّاً، فربطَ الأدب منثورَه ومنظومَه بالحياة الواقعية، حتى تساوى عنده وصفُ الفيل ووصفُ البعوضة.

ويخيَّل إلينا أنه لم ينظر إلى ضخامة الموصوف، وإنَّما نظر إلى براعة الواصف، وأرسل مقلتيه الجاحظتين في كبار المخلوقات وصغارها، فوجدها جميعاً تنطوي على آيات الله في الخلق، فاستوحى منها الحكم والمواعظ، وتمتَّعَ وأمْتَعَ بما فيها من الكمال والجمال. كأنَّه كان يستلهمُ هذه النظرة الشاملة إلى الحياة والأدب من قوله جلَّ ذكره: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً ما بَعُوضَةً فَما فَوْقَها فَأَمّا

(1) ديوانه / 235. سقاع: صياح. زفّ: ذو بريق. الوقد: اللمعان.

الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ ماذا أَرادَ اللَّهُ بِهَذا مَثَلاً يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً ويَهْدِى بِهِ كَثِيراً وَما يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفاسِقِينَ﴾ [البقرة: 2/ 26].

قال الجاحظ: «أولُ ما نبدأ، قبل ذكر الحشرات وأصناف الحيوان والوحش، بشعر بشر بن المعتمر، فإن له في هذا الباب قصيدتين، قد جمع فيهما كثيراً من هذه الغرائب والفرائد، ونبَّه بهذا على وجوه كثيرة من الحكمة العجيبة، والموعظة البليغة».

بشر بن المعتمر البغدادي [ت: 210هـ] الذي ذكره الجاحظ كان من رؤوس المعتزلة، وكان له مصنفات في الاعتزال والأدب. أمَّا قصيدتاه ـ وعِدَّةُ أبياتهما مئةٌ وثلاثون ـ فملحمتان من ملاحم الصراع بين الأحياء في سبيل البقاء. وصَفَ فيهما ابنُ المعتمر ما يحدثُ بين البشر من اقتتال في سبيل المال، وما يجري بين كبار الحيوانات وصغار الحشرات من تنازعٍ وتفارسٍ في سبيل الظفر بالقوت، ثم خرج ممَّا وصف بأن الحكمة الإلهية قضت أن يأكلَ الكبيرُ الصغيرَ، والقويُّ الضعيفَ، وأن يصبح الآكل مأكولاً لكي تستمرَّ قصة الحياة. قال بشر:

النـاسُ دأبـاً فـي طِـلاب الغِنى ... وكـلُّـهـم مـن شـأنـه الـخَـتْـرُ[1]
كـأَذْؤُبٍ تـنـهـشـهـا أذؤبٌ ... لـهـا عـواءٌ، ولـهـا زَفْـرُ
والـحـيـة الـصـمّـاءُ فـي حجرها ... والـتَـتْـفُـلُ الـرائـغُ والـذرُّ
وضـبَّـةٌ تـأكـلُ أولادَهـا ... وعُـتْـرِفـان بـطـنُـه صِـفـرُ
جـرادةٌ تـخـرقُ مـتـن الـصـفـا ... وأَبْـغَـثٌ يـصـطـادُه صَـقْـرُ
فـبـعـضُـهـا طـعـم لـبـعـض كـما ... أعـطـى سـهـامَ الـمـيـسـرِ الـقـمْـرُ

(1) الحيوان 6/ 283. دأباً: مفعول مطلق لفعل محذوف. يدأبون: يجدون في الطلب. الختر: الغدر. التتفل: الثعلب. العترفان: الديك. الأبغث: بدن الأبغث (طائر) أعظم من بدن الصقر ومنقاره كسنان الرمح في الطول والحدّة ومع ذلك يصطاده الصقر. القمر: الغلبة.

على هذا النحو يمضي ابن المُعْتَمِر، فيذكر ما في الطبيعة من مخلوقات ذكْرَ الحكيم المتَّعِظ بما يجري حوله في السماء والأرض والبحر من أنواع الصراع بين الأحياء، لدفع الفناء، وحفظ البقاء: يذكرُ الأفعى والعقرب، والخُلْد، والقُنْفذَ، والحِرباء، والعتَّ، والذرَّ، والجُعَل، والسُّرْفَة، فتحسُّ أن الشاعر ضيِّقُ الصَّدْر بالحضارة، كلِفٌ بالنظر في عجائبِ المخلوقات، وغرائب الآيات.

وإذا كان بشرٌ قد سَرَدَ ولم يفصِّل القول فيما سرد، فإن الشعراء الآخرين نظروا إلى ما صوَّروا بالعيون الرواني التي تُطيل التأمُّل، وتحملُ الناظرَ على أن يُفصِّل القولَ فيما بَرَأ اللهُ ﴿الَّذِى أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُ﴾ [السجدة: 32/ 7]، ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: 23/ 14].

نظر أبو صفوان الأسديُّ إلى حنش ضخم، عجز الراقي عن رَقْيه، فإذا هو حبلٌ غليظٌ مديد، ينبسطُ ويتلوَّى ويفغر فماً واسعاً، ينطوي على سُمٍّ قاتل، ويحتوي أنياباً معقوفة، غُرِستْ في رأس ضخم كأنَّه حجرُ طاحون، وهو ذو حفيف مخيف، وعضٍّ عنيف، إذا اصطكَّتْ أسنانُه نشر الرعبَ من حوله، وإن أطبق بها على حجر صُلْب خَرقَه، أو سَحَقَه، وإن نفخ في هشيم يابس حَرَقه. قال أبو صفوان:

ومن حَنَش، لا يُجيب الرُّقا ... ةَ أسمرَ ذي حُمة، كالرَّشا[1]
أصمَّ صموتٍ، طويل السبا ... ت، منهرتِ الشدق، حاري القرا
له في اليَبِيس نُفاثٌ يطيرُ ... على جانبيه كجمرِ الغَضَى
وعينانِ حمرٌ مآقيهما ... تبصَّانِ في هامةٍ كالرحى
إذا ما تثاءبَ أبدى له ... مذرَّبةً عُصُلاً كالمُدى
كأنَّ حفيف الرحى جرسُه ... إذا اصطكَّ أثناؤه وانطوى

(1) الأمالي 2/ 237. ذو حمة: ذو سمّ. الرشا: الحبل. منهرت: واسع. القرا: الظهر وجعله حاري القرا لأنه قد حري جسمه أي نقص فكان أخبث. مذربة: ناب محدّدة. عصل: معوجة. جرس: صوت. أثناؤه: أعطافه.

ولـو عـضَّ حَـرْفَـيْ صفـاة إذن لأنـشـبَ أنـيـابَـه فـي الـصَّـفـا

ولخلف بن حيان المعروف بخلف الأحمر [ت: 180هـ] أرجوزة صوّر بها حية واسعة الفكين، بالغة القصر، لكنَّها من أدهى الأفاعي وأفتكها. وقد زادها عُمرها المديد خبرةً في التربُّص والتقنُّص، وبراعة في الكيد والصيد. إذا رأيتها هامدةً لابدة، خيل إليك أنها راقدة، لأنها تُغلق أجفانها على مكر، فإذا فتحت عينيها حولت مقلتيها عن الفريسة لكي تخادعها قبل أن تنقض عليها. وإذا تحركتْ سمعتَ لجلدها حفيفاً مخيفاً، كأنه غليانُ الماء في القِدر، أو حسيسُ النار في الموقد. قال خلف الأحمر:

أفعى رخوفُ العيْن، مطراقُ البُكَرْ داهيةٌ، قد صغرتْ من الكِبَرْ[1]
صلُّ صفا، ما ينطوي من القِصرْ طويلةُ الإطـراق من غير حَسَرْ
كـأنَّـما قـد ذهـبـتْ بـه الـفِـكَـرْ شقَّتْ له العينانِ طولاً في شَتَرْ
مهروتةُ الشدقينِ حـولاءُ النظر جـاء بها الـطـوفـانُ أيـامَ زَخَـرْ
كـأن صـوتَ جلدِها إذا استدرْ نشيشُ جمرٍ عند طـاهٍ مُقتدِرْ

وحذَّر عبد الصمد بن المعذِّل [ت: 240هـ] الناسَ من خطر العقرب؛ لأن لها حمةً أنفذَ من إبرة خياط وأقتل من خنجر معقوف، وفيها سمٌّ أفتكُ من لعاب الأفاعي، وليس للملسوع بها من دائه دواء، وكأنَّ سوادَها نذير شؤم وموت:

ذاتُ ذنابى مُتْلَفٌ مَـنْ تلسعُهْ يُـبْـرَزُ كالقرنين حين تُطلعُهْ[2]
تـزحـلـه مـــرّاً، ومـــرّاً تـرجـعُـهْ أعـصـلَ خـطَّـاراً، تـلـوح شُنعه
أســودَ كـالـسُّـبْـجَـة فيه مبضعه لا تصنعُ الرقشاءُ ما قد تصنعه

ولك أن تُلْحق بالعقرب حشراتٍ مزعجات، تقتحمُ على الراقد مهادَه،

(1) الحيوان 4/ 285 ونسبت الأبيات للنابغة الذبياني 6/ 230. رخوف: مسترخية. مطراق البُكر: ساكنة في الغدوات. صل الصفا: من أخبث الحيات. الإطراق: السكون. مهروتة: واسعة. زَخَر: ارتفع. الطوفان: أراد طوفان نوح عليه السلام أي إنها معمرة. استدر: كثرت حركته.
(2) المصون في الأدب / 52. الذنابى: الذنب. عصل: معوج. السبجة: ثوب أسود.

فتطيل سهاده، وهي أكثر طعناً من العقارب، لكنها تَعَضُّ ولا تميت، وتُمِضُّ ولا تقتل، وطعنها خفيٌّ ضريٌّ، ومن يطلب ثأره منها، فقد يلتطمُ ولا ينتقم. وأشيعُ هذه الحشرات البقُّ والبعوض والبراغيثُ التي أرَّقَت ابنَ صبيح، فقال:

قد مُنينا بهناتِ   هُنّ من شرِّ الهناتِ[1]
معنا في الفُرْش والقُمْـ   ص علينا واثباتِ
جارحاتٍ داخلات   مُسْهراتٍ ساهراتِ
طعنُها أنفذُ في الأبـ   دان من طعن الكماةِ
كم لها في الجسم من آ   ثار سوء فاحشاتِ
ولديغٍ لاطمٍ وجـ   هاً طَلُوبٍ للتِّراتِ

ومن المُزْعجاتِ القَصْف، المُبْهجات الوصف قِطعانُ الفئران اللواتي غَزَوْنَ دار الشاعر، وشارَكْنَهُ سكَنَه، وحَرَمْنَه سكينَته، إذْ نقبْنَ الجدران، وأغرنْ على المؤونة، وقضمْنَ المدَّخَر من الزاد، وقرضْن الجديدَ من الملابس، وغمسْنَ ذيولَهن في القوارير ليلعقن ما يعتلِقْنَ من زيت. قال ابن صَبيح:

تخرِّبُ حيطاننا بالنقوبِ   وتقرضُ أثوابَنا جاهدَهْ[2]
وتأكلُ من خَزْنة الخازناتِ   إذا هَجَدتْ أعينٌ هاجِدَهْ
وحرفَ الرغيفِ وفضلَ الصويق   وما قِطعُ الجبنِ بالكاسدَهْ
وتشربُ دهنَ قواريرنا   بأذنابها حيل الكائدَهْ
وتسرقُ زيتَ مصابيحنا   كما تسرقُ اللصَّةُ الماردَهْ

ومن لطائف الموصوفات النمل والنحل، ولا يأخذنك العجب إذا رأيت شعراء العصر العباسي ينظرون إلى دقائق المخلوقات، فإن أجرامها الصغرى قد تنطوي على حكم كبرى. وموهبة الواصف تعظم الموصوف أو تحقره. وليس عالم

(1) أخبار الشعراء المحدثين / 171. هنات: أشياء.
(2) أخبار الشعراء المحدثين / 173. الصويق: لغة في السويق ما يتخذ من الحنطة والشعير.

الفلك الذي يتعقب كبار النجوم بالمراصد أحرص على الحقائق من عالم الحيوان الذي يتعقب صغار الحشرات بالمجاهر. فشرف العلم في دراسة العناكب كشرفه في دراسة الكواكب. ولولا هذا الشرف لما سمّى خالق الكون ثلاث سور من كتابه المنزل بأسماء النمل والنحل والعنكبوت.

نظر ابن صبيح إلى معسكرات النمل التي جاورته، فلم ترع حقّ الجوار؛ إذْ أغارت على أرضه، تقطع ولا تزرع، وتجمع ولا تقنع، وأرسلت كتائبها السوداء كالزنوج، والحمراء كالروم، حتى كأن أرتال النمال قطر الجمال. ثم دقق الشاعر النظر في أجسامها، فعجب من نشاطها، على ما فيها من هزال، فهي صغيرات الأرجل، ضامرات الخصور، فقال:

لنا جاراتٌ سوء مؤ ذياتٌ مَنْ يجاورُها[1]

حوارثُ غيرُ زارعةٍ إذا انتشرتْ عساكرها

كتعبئةِ الكتائب حيـ ـن تَلْقَى مَنْ يُغاوِرُها

وإنْ قطرت فآبالٌ يقوِّمُها تقاطرُها

فحُبْشانٌ أصاغرُها وحمرانٌ أكابرُها

دقيقاتٌ قوائمها لطيفاتٌ خواصرُها

ولعلَّ نَحَلات أبي نواس أرشقُ ما وصف الشعراء من دقائق الخلائق، فهن ضامراتُ الجسوم، غائراتُ العيون، عِراضُ الأنوف، اختلطت حواملُهن بالأبكار، وولائدُهن بالأمهات، وغدوْنَ إلى المراتع المزدهرة، يرشفْنَ الرحيقَ من الأزهار، والماءَ من الغدران، ثم يرجعنَ آخر النهار إلى مملكتهن المحصَّنة بالجُنْد، وخلف أسوار هذه المملكة المنيعة، ترصفُ العاملات النشيطاتُ أقراص الشمع في أحشاء الخلايا ثم تفرغ فيها ما جمعت ممَّا رعت، فإذا هو غذاءٌ وشفاء يشتارُه الناس، فكأنها صَنَعتْهُ لتصدعَ بما أمرها به خالقُها: ﴿ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ

(1) أخبار الشعراء المحدثين / 175. آبال: ج إبل. قطرت: كانت كالقطار يتبع بعضها بعضاً.

ذُلُلاً يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِها شَرابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوانُهُ فِيهِ شِفاءٌ لِلنّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: 16/ 69] قال أبو نواس:

ترعى أزاهيرَ غِيطان وأوديةٍ ... وتشربُ الصفْوَ من غُدْرٍ وأحساءِ[1]
فُطْسُ الأنوف مقاريفٌ مشمِّرة ... خوصُ العيون بريئاتٌ من الداءِ
من مُقْرِب عشراء ذات زمزمةٍ ... وعائذٍ مُتْبَع منها، وعَذراءِ
تغدو، وترجعُ ليلاً عن مساربها ... إلى ملوكٍ ذوي عزٍّ وأحباءِ
حتى إذا اصطَكَّ من بنيانها قُرَصٌ ... أروَيْنَها عسلاً من بعد إصداءِ
وآنَ مِن شَهْدها وقتُ الشيارِ، فلم ... تلبثْ بأنْ شُيِّرتْ في يوم أضواءِ

3 ـ مشاهد الحرب

ذكرنا قبلُ أن الحياة في العصر العباسيّ الأول بدأت تميلُ عن البساطة إلى التعقيد، إذْ بَثَّتْ في البنية الاجتماعية اليومية أجناساً من الخلق، لهم ألوانٌ وألسنة وعادات لم يكن للعرب بها عهد. ومازجت ثقافتهم ثقافاتٌ وأديانٌ ومفاهيمُ نجمت عنها خلافاتٌ وتناقضات جديدة، وتفجَّرت منها حركات قومية أو دينية معلنة أو خفية، شغلت الدولةَ عن الفتوح، واضطرتها إلى أن تواجهَ هذه الفتنَ بمثل السلاح الذي شهرته، فسجنت أربابها أو صلبتهم، والتقطت أعينُ الشعراء هذه المشاهد، وصورتها.

ويُخيَّلُ إلى مَنْ يقرأ تاريخ الدولة العباسية، أن الخلفاء والأمراء كانوا يتعمَّدون تسيير الجيوش والمواكب في الحرب والسلم لإظهار قوتهم، وفرض هيبتهم،

(1) ديوانه / 10 دار صادر. الغيطان: ما اطمأن من الأرض. غدر: ج غدير، ما يبقى من الماء بعد ذهاب السيل. الأحساء: ج حسي، سهل من الأرض يستنقع فيه الماء. فطس: ج أفطس وفطساء، الذي انفرش أنفه في وجهه. مقاريف: ضامرات، لطاف. خوص: ج أخوص وخوصاء، غائر العين. المقرب: من قربت ولادتها. عشراء: مرَّ على حملها عشر شهور. عائذ: حديثة النتاج. متبع: يتبعها ولدها. اصطك: لصق. إصداء: عطش. آن: حان. الشيار: جني العسل.

ويولُّون كبار القادة قيادة هذه الجيوش والمواكب. ومنهم حميد الطوسي [ت: 210هـ] وكان كما يقول الزركلي في ترجمته: «جبَّاراً، فيه قوةٌ وبطش. وكان المأمونُ يندبه للمهمّات».

سار حميد هذا في يوم عيد على رأس جيش عظيم، ملأَ ظهر الأرض جياداً وأجناداً وعتاداً، وملأ فضاءَ السماء غباراً متصاعداً حجبَ نور الشمس، وأصواتاً مختلطة، صكَّتْ آذان الناس، فقال علي بن جبلة ـ ولقبهُ العكوَّكُ ـ [ت: 213هـ] في وصفه:

وضاقتْ فِجاجُ الأرض عن كلّ موكبٍ ... أحـاطَ بـه مُسْتعلياً لـلـمواكـبِ[1]
كـأن سُـمُـوَّ الـنقْعِ والـبيـضُ تحتَهُ ... سماواتُ ليلٍ أسفرتْ عن كواكبِ

ونظر أبو تمام إلى الموكب العسكري الجرَّار الذي قاده خالد بن يزيد بن مزيد الشيباني [ت: 230هـ] ـ وكان من كبار الولاة والقادة في زمان المأمون ـ فاجتزأ منه بصورة الراية البيضاء المرفرفة فوق رؤوس الجند، إذْ خيل إليه أنها نَسْرٌ أبيضُ، يحلِّقُ في الجوِّ، وأن أطرافَها الخفَّاقة في الطليعة كانت تحارب أو تلاعبُ أذيالَ الرياح، وقد تخضَّبتْ بحمرة الدماء اللاصقة بها، لكنها ظلَّت محافظةً على لينها، ممعنةً في اهتزازها، وحركاتها المتواترة:

نعم لـواءُ الخميس أبْـتَ به يو ... م خميسٍ عالي الضحى أفِـدِهْ[2]
خلت عقاباً بيضاءَ في حجرات الـ ... ـملك طـارتْ منه وفـي سُـدَدِهْ
فشـاغـبَ الـجـوَّ، وهـو مَسْكنُه ... وقـاتـلَ الـريـح، وهـي من مَـدَدهْ
ومـرَّ تـهـفـو ذؤابـتـاه عـلى ... أسمر متناً يـومَ الوغى جَسِـدِهْ

(1) شعر علي بن جبلة / 41.
(2) ديوانه 1/ 434. الخميس (الأولى): الجيش. الأفد: السريع. السُّدد: ج سُدّة، الباب والظُّلَّة بباب الدار. الشغب: الجلبة والخصام. تهفو: تضطرب. ذؤابتاه: ما أسبل منه من الجانبين. المتن: ما ظهر منه من جوانبه كلها. جَسِد: لصق به الدم فصار كالجساد أي الزعفران أو نحوه من الصبغ. مارنه: ما لان منه. العَرَّاص: الذي يهتز.

مـــارنـــهِ، لَـــدْنـــهِ، مثقَّفه   عَـرَّاصِـه فـي الأكـفِّ مُـطَّـرِدِهْ

وكان صريع الغواني ـ واسمه مسلم بن الوليد ـ [ت: 208هـ] من شعراء الرشيد، وصف مواكبه، وصوّر حروبه، فيما مدحه به. ومن هذه الحروب معركة ليلية، كانت أسنة الرماح ونصول السيوف تظهر فيها وتختفي على نحو متواتر: كانت تظهرُ إذا شقَّ بها الفرسانُ ثوب الليل الأسود، وكانت تختفي إذا أُغمدت في جسوم الأعداء وهاماتهم. وكان الأعداء بين جبان ركبَ متن الهزيمة، فنجا، وقتيلٍ أدركته الرماح، فخرَّ ميتاً، ومحارب خدعته قوتُه، فوافته منيته، إذْ شربت أسنتنا دمه، وأكلت سيوفنا لحمه. قال صريع الغواني:

ثم استقلَّتْ بالحتوف رماحُنا   والخيلُ في ليلٍ مُسَدَّىً مُلْبَسِ[1]

وبـــوارقُ الأغـمـاد تـبـدو تـارةً   حُمْراً، وتخفى تارة في الأرؤسِ

من هارب ركب النجاءَ، ومُقْعَصٍ   جَثمتْ منيَّتُه على المُتَنفَّسِ

غصبتْه أطـرافُ الأسـنة نفسَه   فـثـوى فـريـسـةً وُلَّـــغٍ أو نُـهَّـسِ

وكان منصور بن الزِّبرقان النَّمَري [ت: نحو 190هـ] من شعراء الرشيد، «مَدَحه، وتقدَّم عنده، وفاز بعطاياه»، وأجاد في أبيات، وصف بها سيفاً أطولَ من ذراع، وأقصرَ من باع، يُضيءُ كأنَّه صُنع من برق، وتلتمعُ آثار الدماء الحمراء في حديدته البيضاء، حتى كأنَّ الدمَ جزء من معدِنه، أو عمامة، تتوِّج رأسه، فهو أبداً خضيبٌ، سواءٌ أكان مجرَّداً أم مغمداً، وهو لشِدَّته وحِدَّته إذا ضُرب به الكميُّ المحتمي بدرع سابغة يشقُّ سابغتَه، وينتزعُ حشاشته، وإذا غاص في هامة فارس أفقدَه رشدَه، كأنَّه يسقيه خمراً تخدِّرُه. قال النَّمريُّ:

يكفيكَ من قلع السماء مهنَّدٌ   فوق الذراع، ودون بَوْع البائعِ[2]

(1) ديوانه / 134. استقلت: ارتفعت. مسدى: ممدود. ملبس: قد ألبس الأرض يريد الغبار. البوارق: السيوف. ركب النجاء: أسرع في الهرب. مقعص: مقتول. المتنفس: الأنف. ثوى: أقام. وُلّغٍ: لاعقي الدم. نُهّس: آكلو اللحم.

(2) شعر منصور النمري / 109. قلع السماء: قطع من السحاب كأنها الجبال.

ذكـرٌ بـرونـقـه الـدمـاءُ، كأنَّما   يعلو الـرجـالَ بـأرجـوان ناقعِ
يمضي من الحلق المضاعَفِ نسجُه   ومن الحشاشة قبل نزع النازعِ
وتـــراه مُـعْـتَـمّـاً إذا جـرَّدتـه   بدم الرجال على الأديم الفاقعِ
وكـأنَّ وقعتَه بجمجمةِ الفتى   خَدَرُ المُدامة أو نعاسُ الهاجعِ

ولعلَّ أخطرَ ما تعرّضت له الدولةُ العباسية في دورها الأول تلك الفتنُ التي اختلطت فيها النزعاتُ الدينية بالأهواء العرقية، ورمتْ إلى تمزيق الدولة، وكنَّا قد حدَّثْناك حديثها في الفصل الذي وقفناه على السياسة الداخلية، ومنها فتنة بابك الخرمي، الذي ادّعى الألوهية، أيام المأمون، واستعان على العباسيين بملك إرمينية وإمبراطور بيزنطة، ثم قضى المعتصم على حركته الانفصالية سنة 223هـ، وقطع رأسه وصلبه. وحينما رأته سكن جاريةُ الشاعر محمود الورّاق مصلوباً على خشبة، قالت:

أما ترى بابكاً في الجوَ منتصباً   على ململمةٍ من صنعةِ الناس!؟[1]
بين السماءِ و بين الأرضِ منزلُه   وقـائـمٌ قـاعـدٌ، جسـمٌ بـلا رأس

ورأى الأخيطلُ برقوقاً مصلوباً آخر، فخيِّل إليه أنه عاشقٌ مفارق، أراد أن يودِّع محبوبته، وهو يودِّع الدنيا كلَّها، فبسط يديه ليعانقها، أو أنه نهض من فراشه، وفي أوصاله من فتور النوم بقية، فتمطَّى، فانبسطت ذراعاه:

كـأنـه عـاشـقٌ قـد مـدَّ بسطتَه   يومَ الفراق إلى توديع مرتحلِ[2]
أو قـائـمٌ مـن نـعـاس فيه لوثتُه   مـواصـلٌ لتمطِّيهِ مـن الكسلِ

وفي حوادث سنة [219هـ] ذكر الطبريُّ أن الزُّطَّ «عاثوا في طريق البصرة، فقطعوا الطريق، واحتملوا الغلاَّت من البيادر بكسكر وما يليها من البصرة، وأخافوا السبيل»، فأنفذ إليهم المعتصمُ مَنْ حاربهم، ولم يذكر أنه صلب شِرارهم. وإذا كانوا

(1) طبقات الشعراء / 423. الململمة: وكأنها أرادت الأخشاب المضموم بعضها إلى بعض التي صلب عليها.
(2) طبقات الشعراء / 412. اللوثة: الاسترخاء.

قد صُلبوا، وأغفل المؤرِّخ الخبر، فالشاعرُ دعبل بن عليّ الخزاعي [ت: 248هـ] ذكر في أرجوزة له أن زعماءَهم صُلبوا في جذوع النخل، فتراختْ جسومُهم السوداء، حتى ليخيل إلى مَنْ يشاهدهم أن جسومَهم طُليت بالقار، وعُلِّقت على الأشجار، فأخذتهم بعدما عُلِّقوا سِنَةٌ من نوم، لكنهم لم يستغرقوا في الرقاد. قال دعبل:

لـم أرَ صـفّـاً مثلَ صـفِّ الـزطِّ ... تسعين منهم صُلبوا في خـطِّ[1]

كـأنّـمـا غَـمَـسْـتَـهـم فـي نِـفْـط ... مـن كـلّ عـال جـذعـه بـالـشـطِّ

كـأنّـه فـي جـذعـه الـمـشـتـطِّ ... أخـو نـعـاسٍ جَـدَّ فـي التمطِّي

قـد خـامـرَ الـنـوم ولـم يـغـطِّ

وإذا كان الطبريُّ وابن الأثير ومؤرِّخون آخرون قد ذكروا هيجةَ الزط، وإفسادهم في الأرض، ولم يذكروا صلب كلِّ هؤلاء، فلك أن تحملَ كلام دعبل على الغلوِّ، والشعرُ، لمخالطته الخيالَ، لا يُعَدُّ وثيقةً تاريخية.

4 ـ صور من الحياة

مَهْما يشهد العصرُ العباسي من صور الفتن والحرب، والأسلحة والصلب، فإن مشاهدَ الحياة المسالمة تبقى أَشْيَعَ فيه وأمتعَ؛ لأنها ألصقُ بطبيعة هذا الدور المتحضِّر المُتْرَف من عمر التاريخ العربيّ القديم، وأدلَّ على طبائع البشر المتعلِّقين بالحياة. وعلى هذا الطور من عمر الأمة يصدقُ قولُ ابن خلدون[2]: «إنه طورُ الفراغ والدَّعة لتحصيل ثمرات المُلْك، ممَّا تنزع طباعُ البشر إليه من تحصيل المال».

وإذا صدَّقنا أن ذلكَ العصر كان «طورَ فراغ ودعة لتحصيل ثمرات الملك»[3] فإن المال الذي يصنع الدعة لم يكن ليظفر به إلَّا أقلُّ الناس، وإن «تحصيل ثمرات الملك» كان وقفاً على الخليفة أو الأمير «للتوسعة على صنائعه وحاشيته في أحوالهم

(1) شعر دعبل / 179. لم يغط: لم يستغرق في النوم.

(2) المقدمة / 176.

(3) المقدمة / 176.

بالمال والجاه»[1]. أمَّا الكثرةُ الكاثرة من عامة الشعب، فقد كان العصر عندها طور شقاء وشظف، حتى إن مشاهد البؤس والفاقة والهزال وجوع العيال زاحمت مشاهد الترف وزحمتها، وفرضت وجوهها الكالحة على مسرح الحياة. غير أن ظرف الشعراء أحياناً كان يلطِّف كلوحَها، ويجعلُها من المُضْحِكات المبكيات، وشرُّ الشدائد ما يضحك.

كان محمد بن القاسم المعروف بلقبه ماني الموسوس [ت: 245هـ] «من أظرف الناس وألطفهم، رحل إلى بغداد من مصر في أيام المتوكل» وصوَّر هزاله، فزعم أنه لو نَفَخ عليه عُوَّادُه، وهو على سرير المرض لوقع، فهو أرق من طرس وأدق من خيط:

هــا أنـــذا، يُـسْـقِـطـنـي للبلى عـن فرشتي أنـفـاسُ عــوّادي[2]
لـو يُـحْـسَـد السلك على دِقَّـةٍ حـقّـاً لأمسى بـعـضَ حُـسَّـادي

ورأى عبد الصمد بن المعذل فقيراً رث الحال، يترنح كالسكران من شدة الجوع، ويستغيث بمن حوله استغاثة المفجوع، ويود لو يتطفل على مائدة لئيم، لعلّه يفوز ببعض القوت، فرسم له هذه الصورة الموجعة:

يتمشَّى في ثوب عَصْب من العُر يِ على عَظم ساقهِ مَسْـدولِ[3]
دبَّ في رأسـهِ خُـمـارٌ من الجُو عِ سُرَى خمرةِ الرحيقِ الشَّمولِ
فبكى شـكـوةً، وحـنَّ إلـى الخبـ ـز، ونـــادى بـزفـرةٍ وعـويـلِ:
مَـــنْ لـقـلـبٍ مـتـيَّـمٍ برغيفيـ ـنِ ونفسٍ تـاقَـتْ إلـى التطفيلِ؟

ومن أطرف القصائد التي صوَّرت فقر الشعراء أبياتٌ سلك فيها أبو الشمقمق ـ واسمُه مروان بن محمد ـ [ت: 200هـ] مَسْلَكَ القصّ والحوار. فالفئرانُ هجرت

(1) المقدمة / 176.
(2) شعره / 55.
(3) مختار الأغاني 5/ 137. عصب: مخطط.

منزله لخلوّه من الزاد، وانتجعتْ قصر الأمير. والهرُّ صبرَ ما شاء له الصبرُ، فلما لم يجد فضلةَ زاد، أو فأراً يُصاد، طأطأَ رأسه من الجوع والكآبة، ولم يُصغ إلى ما نصح له به الشاعر من التجلُّد، بل هجره وهجر داره، وهو يقول: إنه لا يُطيق الصبرَ على الفقر، والبقاءَ على الخواء، قال أبو الشمقمق:

فـأرى الـفـأر قـد تـجـنَّـبْـنَ بيتي عـائـذاتٍ منه بـدار الإمـــارهْ[1]
وأقـامَ السِّنَّورُ في البيت حولاً ما يرى في جوانب البيت فاره
قـلـتُ لـمَّـا رأيـتـه نـاكـسَ الـرأ سِ كئيباً، في الجوف منه حراره:
ويْك صبراً، فأنت من خير سِنَّوْ رٍ، رأتــه عـيـنـاي قـطـطُّ بـحـارَهْ
قال: لا صبرَ لي، وكيف مُقامي ببيوت قفرٍ، كجوفِ الحمارَهْ؟

وإذا كانت فكاهةُ أبي الشمقمق قد هوَّنتْ عليه بلاءَ الفقر، فإن أبا يعقوبِ الخريمي ـ واسمُه إسحاق بن حسان ـ شقَّ عليه العَمَى، فلم يستطعْ أن يتلقى الضرَّ بالصبر، وثقل عليه أن يكون كَلاًّ على سواه، وأن يجعله فَقْدُ البصر أطوعَ من عبد لمن يقوده، وأشقى من سجين بعدما احتجبت عنه الدنيا، وأرغمته على أن يقابلَ الناس بأذنيه، فلا يميز الرفيعَ من الوضيع، والكريمَ من اللئيم، ولا يعرف كيف يحيّي كلَّ عابر يحييه بحسب مكانته. ومن تعوَّد أن يتعرَّف الكون والبشر بعينيه خذلته أذناه. ولهذا راح الخريميُّ يتحسَّر على النور الذي انطفأ، والكنز الذي ضاع، حتى ليخيَّلُ إليه أن البصرَ الذي ينعمُ به الفقيرُ خيرٌ من كنوز قارون، ولو عاش يتقلّب فيها بضعة قرون، فقال:

أُصْـغـي إلـى قـائـدي ليخبرَني إذا التقينا عـمَّـنْ يُـحـيِّـيـني[2]
أريـــدُ أن أعـــدل الـســلام، وأن أفـصـلَ بين الـشـريـف والـــدونِ
أسـمـعُ مـا لا أرى، فـأكـرُه أن أخـطـئَ، والـسـمـعُ غير مـأمـونِ

(1) الحيوان 5/ 246. جوف الحمار: مثل يضرب في الخلاء. الحاره: المحلة دنت منازلها.
(2) الحيوان 3/ 113.

لـلـه عـيـنـي الـتـي فـجـعـتُ بها ... لـو أنَّ دهْـــراً بـهـا يُـواتـيـنـي
لو كنت خُيِّرتُ ما أخـذتُ بها ... تعميرَ نـوح فـي مـلـك قـارونِ

ومهما يثقل المصابُ على الكبار، فإن وقوعه على الصغار أثقلُ؛ لأنه يوجع الولدَ والوالد، وأبو فرعون الساسي فاجأه بردُ الشتاء، وأطفالُه السود كفراخ الغربان، أو صغارِ النمل حُفاةٌ عراة، يلوذون به، فلا يجد ما يكسوهم به، غير أنْ يضمَّهم إلى صدره وحجره، لعله يدفع عنهم برد الشتاء، بما بقي بين ضلوعه وفي حضنه من دفء. قال الساسي:

وصـبـيـةٍ مـثـلِ فـــراخِ الـــذرِّ ... سـودِ الـوجـوه كـسـوادِ الـقِـدْرِ[1]
جـاء الـشـتـاءُ، وهــمُ بـشـرِّ ... بـغـيـرِ قُـمْـصٍ، وبـغـيـر أُزْرِ
حتى إذا لاح عـمـودُ الفجر ... وجاءني الصبحُ غـدوت أسري
وبـعـضُـهـم مـلـتـصـقٌ بـصـدري ... وبـعـضـهـم مـنـحـجـرٌ بحجري

وأولادُ أبي الشَّمَقْمَقِ لم يكونوا أحسنَ حالاً من أولاد الساسي، غير أن تلّقي الضرِّ بالسخر، والمصيبة بالدعابة قد يهوِّن على الأب ما يعاني بنوه من افتقارهم في الأعياد إلى أيسر الزاد كالتمر والخبز ولبن العنز. كأنما كتب عليهم أن يكابدوا في دار الشاعر ما كابد الفأر والهرّ. ولو أبقى الجوعُ في أرجلهم بقيةً من نشاط لفرّوا من دار أبيهم كما فر الفأر والهر، ليبحثوا عن الطعام في شعاب الأودية، ورؤوس الجبال. قال أبو الشمقمق:

وقـد دنـا الـفِـطـرُ، وصـبـيـانُـنـا ... لـيـسـوا بـذي تـمـرٍ ولا أُرْزِ[2]
وذاك أن الــدهــرَ عــاداهــمُ ... عـــداوة الـشـاهـيـن لـلـوزِّ
كـانـت لهم عـنـزٌ، فـأوْدَى بها ... وأَجْـدَبـوا مـن لـبـن الـعـنـزِ

(1) طبقات الشعراء / 376. منحجر بحجري: ملتجئ لائذ بحضني.
(2) طبقات الشعراء / 127.

فلو رأوْا خبزاً على شاهق　　لأسرعوا للخبز بالجمز
ولو أطاقوا القفزَ ما فاتَهم　　وكيف للجائع بالقفز؟

ومن مشاهد الحياة الإنسانية ما رسم الشعراءُ من أعراض الأمراض في الأجسادِ، وغزو الشيب للرؤوس. صوَّر عبد الصمد بن المعذّل الحُمَّى تصويراً لم يبلغْ فيه مبلغَ المتنبي في تجلُّده وتحدِّيه، بل قابل الحمّى بالشكوى، فزعم أنها بنتُ الموت، ولو أنصف لجعلها أمَّه؛ لأنها تُفضي إليه، وذكر أنها تأتيه ليلاً ونهاراً، فإذا وافته على غير موعد، ولم يستطع أن يدفعها عنه بحجاب أو بوّاب أشعلت النار في أوصاله، وصبغت مُحيَّاه بحُمرة اللهب مرَّةً، وبشحوب المرض أخرى، فلا يملك إلَّا أن يجزعَ ويضرعَ، ويقول:

وبنتُ المنيةِ تنتابُني　　هدوّاً، وتطرقني سُحْرَهْ[1]
إذا وردتْ لم يدع وردُها　　عن القلب حجبٌ ولا سُتْرَهْ
كأنَّ لها ضَرَماً في الحشا　　وفي كلِّ عضو لها جَمْره
إذا لم ترحْ أُصُلاً في العشيّ　　فأقصي مواعيدِها بُكْرَهْ
أسائلُ أهلي عن سَحْنَتي　　وأمنحُهم نظرةً نظرهْ
فأجزعُ إن قيل لي حُمْرةٌ　　وأُشفقُ إن قيل لي صُفْره

وصوَّر الشعراء العباسيون الشيبَ - وكلُّهم أركبَه رأسَه - فلم يُجمعوا على ازدرائه أو إطرائه، إذْ سخط عليه قومٌ، ورضيَ عنه قوم، والساخطون أضعافُ الراضين. فَمَنْ رأى أنه نذيرُ هَرَم وموت، تلقّاه بالبَرَم والمقت، ومن رأى أن الاكتمال في الاكتهال، سُرَّ ببزوغه، فودَّع بمقدمه رعونة الشباب، واستقبل حكمة الشيوخ.

من الكثرة المتذمّرة المتضجّرة بالشيب عليُّ بن الجهم، وأعجبُ ما في تذمُّره أنه صوَّر الشيب بصور مشرقة تناقِضُ أفكاره؛ إذْ جعل بواكير الشيب الأولى أسناناً

(1) الوساطة بين المتنبي وخصومه / 121. سحرة: آخر الليل قبيل الصبح. الضرم: الاشتعال والاتقاد.

بيضاء يفترُّ عنها فم صاحبته الألمى، وجعل انتشارَه بعد ذلك كانتشار النور في الظلام. لكنَّه حينما أدرك أن الوافد نذيرُ شؤم راعه مَقْدَمُه، فخيل إليه أن جياد الشباب السوداء تغدو به شمطاءَ شهباء، فصحَّ عنده حينئذٍ أن الشيب رسولُ الموت، وطليعةُ جيش الفناء الذي لا قِبَلَ لأحد بدفعه، وأن ما يتوقَّعه، لا بُدَّ، واقعٌ، فأذعنَ لقضاء الله، وقال:

فلم أر مثل الشيب لاح، كأنّه ... ثنايا حبيبٍ، زارنا متبسِّما[1]

فلما تراءته العيونُ توسَّمتْ ... بديهة أمرٍ، تذعرُ المتوسِّما

فلا وأبيك الخير، ما انفكَّ ساطعٌ ... من الشيب يجلو من دُجى الليل مُظْلما

إلى أن أعاد الدهمَ شُهْباً، ولم يدع ... لنا من شِيات الخيل أقرحَ أرْثما

هل الشيبُ إلَّا حِلْيةٌ مستعارة ... ومنذرُ جيشٍ جاءَنا مُتَقدِّما

ومن أظرفِ ما قيل في البَرَم بالشيب أبياتٌ لمحمد بن علي الخزاعيّ المشهور بلقبه أبي الشيص [ت: 196هـ]. وهو شاعرٌ مطبوعٌ، رقيق الحاشية، سريعُ الخاطر، أخذ الشيبُ يفشو في مفرِقه، فضاق به صدرُه، وتغافل عنه أولَ الأمر، ثم نظر إليه في المرآة، فأحسَّ أن كلَّ بيضاء في رأسه شوكةٌ في عينه، ولهذا أشلى المِقَصَّ على الشيب ليقصيه عن ناظريه، فلمَّا نبت كرة أخرى صبغه ليطمسه، ثم نصلت حمرةُ الحنَّاء، وبزغ الرمادُ من تحت الجمر، فاعتمرَ ليحجب البياضَ عن النظر، فما أفلح، وظلَّ الشيبُ يضحكُ في رأسه ضحكَ الساخرِ الماكرِ، فقال الشاعر:

في كلِّ يوم أرى بيضاءَ قد طلعتْ ... كأنَّما طلعتْ في ناظر البصرِ[2]

لئن قَصَصْتُكِ بالمقراض عن بصري ... فلن أقصَّك عن قلبي وعن فكري

(1) ديوانه / 18. تراءته: نظرته. توسمت: تفرست وتبينت. بديهة: مفاجأة. الشيات: ج شية، وهي كل لون يخالف معظم لون الفرس. الأقرح: الذي في جبهته بياض قدر الدرهم. الأرثم: في طرف أنفه بياض. الدهم: السّود.

(2) حماسة الظرفاء 2/ 59 وتنسب أيضاً إلى أبي الشيص.

وإن كسوتُكِ بالحنّاء أرديةً ... أو بالخضاب، ولو واريتُ بالخُمُرِ

ما تلبَّثْتِ أن قهقهتِ ضاحكةً ... تحت الثياب كفعل الشامتِ الأشِرِ

وبشر بن الحارث الحافي [ت: 227هـ] لم يستقبل الشيب بتحقير ولا توقير، لكنه زعم أن حمامات بيضاء صفقت فوق رأسه فتطاير من خوافيها ريش دقيق، حطّ على رأسه، فتبرقش سواده بالبياض، فقال:

شيبٌ يلوحُ، كأنَّما نفضتْ ... زَغَباً عليه حَمائمُ بُلْقُ(1)

وعكس أبو دلف طرفي المعادلة، فزعم أنَّ طائره طار عن رأسِه، وحطَّ عليه آخر، لكنَّ طائره غرابُ الشباب الأسود المحبب، لا صقر الكهولة البيضاء المقرونة بالبغضاء، لقد قلب الشاعر مفاهيم العرب في الفأل والشؤم ليقيم أود البيت، فقال:

أَرى بازي المشيبِ أطارَ عني ... غراباً، حبَّ ذلك من غرابِ(2)**!**

وإذا كان أكثرُ الشعراء قد تلقَّوا الشيب بالامتعاض والضجر، فإن دعبلاً الخزاعي ـ على ما عرف به من سلاطة اللسان، وهجو من لا يجرؤ الشعراء على هجوهم، وهم خلفاء بني العباس ـ أمسك لسانَه عن الخوض في الباطل، وتحدِّي القدر المقدور، وتقبَّلَ رسولَ الهرم والشيخوخة، ونذيرَ الموت بقبول حسن، ورأى أنه رمزُ العفاف، وشعارُ الورع، والدليلُ على اكتمال العقل، ورزانةِ الحلم، وأنه يضيءُ رأسَ صاحبه بالحكمة، ويتوِّجه بالجلال، ويردعُه بزمام التقوى عن مقارفة المنكر، ويلزمه التحلِّي بالوقار، وهو ضيفٌ حقُّه التقدير لا التحقير. وإكرامُ مثواه بالإقلاع عن السفاه. قال دعبل:

أهلاً وسهلاً بالمشيب، فإنه ... سِمةُ العفيف، وحيلةُ المتحرِّجِ(3)

---

(1) السابق 2/ 46. بلق: ج بلقاء، في لونها بياض وسواد.

(2) الشهاب في الشيب والشباب / 129.

(3) شعر دعبل / 102. المتحرّج: المتجنب الإثم. الأغرّ: الأبيض، وهنا كناية عن الشرف. مخترم: مستأصل. الاقتصاد: الاستقامة والاعتدال. المنهج: الطريق الواضحة.

وكــأنَّ شيبي نـظـمُ درٍّ زاهــرٍ   فـي تـاج ذي مُـلْـكٍ أغـرَّ مُـتـوَّج
لا شيءَ أحسنُ من مشيب وافدٍ   بالحلم مخترم الشباب الأَهْوَجِ
ضيفٌ أحلَّ بي النهى، فقَرَيْته   رفضَ الغواية، واقتصاد المنهجِ

5 ـ وصف الديارات

قال ياقوت الحَمَويُّ[1]: «الديرُ بيتٌ يتعبَّدُ فيه الرهبان، ولا يكاد يكون في المصر الأعظم، وإنَّما يكون في الصحارى ورؤوس الجبال». ثم روى عن الفَّراء أحدَ عشرَ جمعاً للدير منها: الأديار والأديرة، ولم يذكر الديارات. ويبدو أن الديارات جمع جمع كالجِمالات والرِجالات. وقال ياقوت أيضاً: «وهذا يُشعر بأن الدير في اللغات من الدار، ولعلَّه بعد تسمية الدار به خُصِّص للموضع الذي يسكنه الرهبانُ، وصار علماً».

ويُخيَّلُ إلينا أنَّ إقبال المُجَّان على وصف الديارات نجم عمَّا كانوا يَلْقَوْن فيها من جمال الطبيعة، وأسباب اللهو، وما يعاقرون فيها من أصناف الخمر، وما يعابثون فيها من القيان والغلمان، وما يجدون في حاناتها النائية من راحة وحرية، وبُعْد عن أعين الرقباء، وتفلُّت من القيود الاجتماعية، ولهذا فُتنوا بها، وأَمْعَنوا في وصفها، حتى خُيِّل إلى بعضهم أنها جنةُ الدنيا لا لجمالِ الطبيعة التي تكنُفُها، وإنما لوفرة الشهواتِ التي تتوافر فيها. يدلُّك على ذلك أنك قلَّما تقع على قصيدةٍ طويلة أو قصيرة، صوَّر فيها ناظمُها ديراً من الديارات، وقد خلا من قينة مغناج، أو غلام مخنَّث، أو دنٍّ من خمر معتقة، أو مجلس شراب وغناء، حتى لو كان هذا الدير في قمة جبل، أو ثنية واد، أو كبد صحراء.

مرَّ الشاعر الخليع الماجن عمرو بن عبد الملك الوراق (بدير مر يحنّا)، وهو كما يقول ياقوت[2]:«أقيم إلى جانب تكريت على دجلة، وهو كبير عامر، كثير

(1) معجم البلدان 2/ 495.
(2) السابق 2/ 537.

القلايات والرهبان، مطروق مقصود، وينزل به المجتازون، ولهم فيه ضيافة، وله غلات ومزارع»، فصور بساتينه الفيحاء، وأمواهه الصافية، وخص بالوصف غلاماً تعشقه، وزعم أنه أجمل البشر، يسبي العشاق بقده اللدن، وصوته العذب، فقال:

أرى قلبيَ قد حَنَّا ... إلى دير مر يحنَّا[1]

إلى غيطانهِ الفيحِ ... إلى بركته الغَنَّا

إلى ظبيٍ من الإنس ... يصيدُ الإنس والجنَّا

إلى غصنٍ من البان ... به قلبيَ قد جُنَّا

إلى أحسن خلق اللـ ... ـهِ إن قدَّس أو غنَّى

وتحدَّث عليُّ بن محمد الشابُشْتي في كتابه الدِّيارات عن دير أقيم وسط الحيرة، حسن العمارة، كثير الرياض يسمّى (دير ابن مزعوق). وشفع حديثه بقصيدة لمحمد بن عبد الرحمن الثرواني الكوفي. وكان هذا الشاعر «من المنهمكين في البطالات، والمتطوِّحين في الحانات، والمُغْرقين في اتباع المُرْد» فجاءت القصيدة تصويراً صادقاً لهذه المغاني النَّزِهة، ناطقاً بألسنة الشهوات التي تحملُ العشَّاق الفسَّاق على أن يؤمُّوها في الأعياد.

ولمَّا كان الفصحُ أحبَّ الأعياد إلى هؤلاء الشعراء المجَّان، فإنهم كانوا كلَّما حلَّ يحلُّون الديارات، فيجدون ما ينشدون. ومنهم محمد بن عبد الرحمن الثرواني الذي أغرى صاحبَه بأن يرافقه إلى دير ابن مزعوق ليلة عيد الفصح، والكواكبُ لمّا تزلْ بازغة، والفجرُ لمّا ينبلجْ، وراح يزيّن له ولنفسه ما سيحظيان به فيه من مراتع خصبة، ونسمات رطبة تهبُّ على الحيرة من بلاد الشام حاملةً بين أردانها أذكى الطيوب، ويمنِّيه باحتساء الصهباء، والإصغاء إلى الغناء بين القيان والغلمان، فيقول:

(1) الديارات / 172.

قـلـتُ لــه، والـنـجـومُ طـالـعـةٌ　　في ليلة الفصح أوّلَ السَّحَرِ[1]

هـل لـك فـي مـار فـاثـيـون وفي　　ديـرِ ابـن مـزعـوق غير مختصرِ

يفيضُ هذا النسيمُ من طَرَفِ الشّـ　　ـامِ، ودُرُّ الـنَّـدى على الشَّجرِ

ونـسـألُ الأرضَ عـن منابتها　　وعـهـدِهـا بـالـربـيـع والـمـطـر

يـالـك طـيـبـاً، وشـمَّ رائـحـةٍ　　كالمسك يأتي بنفحةِ السَّحَرِ

في شرب خمرٍ، وسمع محسنةٍ　　تُلْهيك بيـن الـلـسـانِ والـوتـرِ

وممَّا يُلاحَظ في وصف الديارات أن الشعراء ـ وجلُّهم من المسلمين ـ كانوا يعاملون النصارى معاملة فيها حظٌّ عظيمٌ من الأدب والمجاملة، ويرسمون شعائرهم بريشةِ التسامح، ويلونونها بألوان الرِّضا والموَّدة والعطف، وينظرون إلى راياتهم وصلبانهم بأعين حانية، لا يطوف بها طائف من تعصُّب، ولا يجدون أدنى غضاضة في أن يشاركوهم في فرحهم، وأن يحملوا شعائرهم. قال الثرواني:

واصـطـبـحْ فـي الـديـرِ الأَعْـلَـى　　فـي الـشـعـانـيـن اصـطـبـاحـا[2]

ثـــمّ قـــلِّـــدْنـــي مـــن الـزيـ　　ـتـون والـــخـــوص وشـاحـا

فـــي الـــشـــعـــانـــيـــن وإن لا　　قـيـتُ فـــي ذاك افـتـضـاحـا

عـــظِّـــمِ الأعـــــلامَ والـرهـ　　ـبـــانَ، والـــصُّـــلْـبَ الـمـلاحـا

وممَّا يلاحَظُ كذلك أن وصفَ الديارات جاء موزَّعاً بين حدائق الأديرة وأبنيتها، وأن الشعراء لم يُفْتَنوا بما رَأَوْا من صور مريم والمسيح عليهما السّلام والقدِّيسين المرسومة على جدرانها فحسب، وإنما فُتنوا أيضاً بحدائقها المنسَّقة، وأزهارها المتفتحة فبرعوا في وصف المرسوم، براعتهم في وصف المزروع. ومن

(1) الديارات / 230. فاثيون: دير في أسفل النجف.

(2) الديارات / 76. دير الأعلى: دير كبير في أعلى الموصل يطلّ على دجلة. الشعانين أو السعانين أو يوم السباسب عيد يقع في الأحد الذي يسبق عيد الفصح.

أبرعهم الشاعر المصريُّ محمد بن عاصم المَوْقفيّ [ت: 215هـ] الذي مرَّ بدير طمويه قرب حلوان، فسحرته خمرته ونضرته، وخُيِّل إليه أن الشقيق في حديقته أقداحُ راح، وأن النرجسَ عيونٌ تتغامزُ، وأن نهر النيل فارسٌ يرتدي درعاً، تنسج الريحُ زردَها من الماء، فقال:

واشربْ بطمويه من صهباءَ صافية ... تُزري بخمر قرى هيتٍ وعاناتِ[1]
على رياضٍ من النوَّار زاهرة ... تجري الجداولُ فيها بين جنّاتِ
كأنَّ نبت الشقيق العصفريّ بها ... كاساتُ خمر بدتْ في إثر كاساتِ
كأن نرجسَها في حسنه حَدَقٌ ... في خفية تتناجى بالإشاراتِ
كأنَّما النيلُ في مرِّ النسيم بها ... مستلئمٌ في دروع سابريَّاتِ

وزار الموقعيُّ دير القُصير الرابض على جبل المقطَّم، فأعجبتْه صورة فيه، قيل: إنها تمثل المسيح في حجر مريم عليهما السلام، والأمُّ تنظر إلى ولدها نظراتٍ حانية، توحي إلى من يشاهدها بالخضوع لله، وفي قسماتها جمالٌ يتجلّى في حمرة الخدَّين والشفتين، وفتورِ الجفون فوق العيون. وهذا الجمال كان يشدُّ الشاعر إلى تكرير الزيارة، ليتملّى هذا الجمال الآسر الباهر:

صورةٌ من مصوِّر فيه ظلَّتْ ... فتنةً للقلوب والأبصارِ[2]
يفتر الجسم حين ترميه حسناً ... بفنون من طَرْفها السحَّارِ
وإشاراتها إلى من رآها ... بخضوع وذِلَّة وانكسارِ
لا، وحسنِ العينين والشفة اللمـ ... ـياءِ منها، وخدِّها الجُلّناري
لا تخلَّفْتُ عن مزاري لديرٍ ... هي فيه، ولو نأى بي مزاري

(1) الديارات / 299. هيت وعانات: بلدتان في العراق على الفرات. السابريات: المنسوبة إلى سابور أحد ملوك الفرس.

(2) الديارات / 284. الجلناري: نسبة إلى جلنار، زهر الرمان وهو فارسيّ معرب.

6 ـ أدوات حضارية

من الموصوفات ببعضِ الجدَّة أدواتٌ حضارية، وسِلعٌ مصنوعة، فَرَضَتْ نفسها على الحياةِ والأدب، واتَّخَذتْ أمكنتَها من دواوين الشعراء، بعدما اتَّخذت أمكنتَها من مجالس القوم. ومَنْ يُصْغِ إلى ما قيل فيها من شعر، تصافحْ أذنيه أصداءُ الخير والشرِّ، والجدِّ واللعب؛ لأنّها تمثّل حضارةً متكاملةً، لا جانباً واحداً منها، فترسم تزمُّتَها وتفلُّتَها، ووقارَها العلميَّ، وتبذُّلَها الفنيَّ، وحينئذٍ يملأُ المرءُ عقله من مِداد الأقلام والكتب، ويُجمُّ نفسه بالمعازف والمتارف.

وصف أبو تمام يراعَ محمد بن عبد الملك الزيات [ت: 233هـ] وكان الزيات ـ والقول للزركلي ـ «وزيرَ المعتصم والواثق، وعالماً باللغة والأدب، ومن بلغاء الكتاب والشعراء»، فإذا قلمُه خطيبٌ مفوَّه، ينطق بالقول الفصل، وإذا مِدادُه مرٌّ مرَّة، وحلوٌ أخرى: إذا أصدر حكماً على عدوّ كان أقتلَ من سمّ ناقع، وإذا ترفَّق بصديق صار أطيبَ من شهد شاف. ولمَّا كان حاملُه وزيراً قديراً، فإن قطرات المداد النازفةَ منه تتحول إلى غيث عَمَم تُخصب به البلاد. لكنه لا يبرأ من تناقض: فإذا ركبَ أنامل الزيات تحوَّل سنانُه إلى لسان، وراح يحاضر بأعمق الأفكار، وإذا نزل عن صهوته صَمَتَ وقنت، فكان أعيا من باقل. قال أبو تمام:

لـك الـقـلـمُ الأعـلـى الـذي بشباته ... تُصابُ من الأمر الكُلى والمفاصلُ[1]
لـعـابُ الأفـاعـي الـقـاتـلات لـعابُـه ... وأَرْيُ الجنى اشـتـارَتْـه أيـدٍ عـواسـلُ
لـه ريـقـةٌ طـلٌّ، ولـكـنَّ وقـعَـهـا ... بـآثـاره فـي الـشـرق والـغـرب وابـل
فصيحٌ إذا استـنـطَـقْـتَـه، وهـو راكـبٌ ... وأعـجـمُ إن خـاطـبـتـه، وهـو راجـل
إذا ما امتطى الخمسَ اللطاف، وأفرغت ... عليه شعاب الفكر، وهي حوافل..
أطـاعَـتْـهُ أطـرافٌ لـهـا، وتـقـوَّضَـتْ ... لـنـجـواه تـقـويـضَ الـخـيـام الجحافلُ

(1) ديوانه 3/ 122. الكلى والمفاصل: أراد بها هنا حقائق الأشياء. الشباة: الحدّ. الأرْيُ: العسل. الجنى: كل ما يجتنى. اشتارته: جنته. ريقة القلم: حبره. حوافل: ج حافل، ممتلئة.

والقلمُ بلا قرطاس محراثٌ بلا أرض يُزرع فيها الفكر ويمرع. وما يزرعه سنان القلم في الكتب أبقى من مواسم الأرض وأرقى؛ لأن الكتب تنقلُ تاريخ السَّلف إلى الخلف، وتؤنس الحيَّ بحديث الميت، وتُبْهج القارئَ المكتئب بمجالسة العلماء والأدباء، وتجنّبه مصاحبةَ اللئام، ومسامرة السفهاء، وتملأ عينيه بجوامع الكلم، وعقله بأقوال الحكماء، كأنَّه يعايشهم ويناقشهم، وتُحيي له من العظماء مَنْ مات، وتبعثُ من عصور التاريخ ما درس، فتجعل الماضي حاضراً، والمنطويَ ماثلاً. قال محمد بن يسير الرقاشي في صفة الكتاب:

فرداً يحدِّثني الموتى، وتُنطقُ لي ... عن علم ما غاب عني منهمُ الكتبُ[1]
هم مؤنسون وألّافٌ، غنيتُ بهم ... فليس لي في أنيسٍ غيرهم أَرَبُ
لله من جلساءٍ، لا جليسُهمُ ... ولا عشيرُهم للسوء مرتقبُ
لا بادراتِ الأذى يخشى رفيقُهم ... ولا يلاقيه منهم منطقٌ ذرِبُ
أبقوا لنا حِكماً، تبقى منافعُها ... أخرى الليالي على الأيام، وانشعبوا
حتى كأني قد شاهدتُ عصرَهُمُ ... وقد مضتْ دونهم من دهرهم حِقَبُ

وللألواح في طلب العلم شأن أيّ شأن، وأحسنُها ما خفَّ وزنه، واسودّ لونه، وسهل محوه. ومحمد بن يسير سرقت منه ألواح من خشب فخم كانت تجمع إلى جانب هذه المحاسن كل ما يحصّل من علم وأدب ولغة وشريعة، وكان يستودعها قصائده، فإذا زاره زملاؤه قرأ ما عليها من شعر، وأكرم مثواهم بالشعر لا بالطعام؛ لأنهم على شاكلته عشاقُ أدب لا مآدب:

أبنوس دهماءُ حالكةُ اللو ... ن لُبابٌ من اللطافِ المِلاح[2]
ذاتُ نفع خفيفةُ القدر والمَحْـ ... ـمَلِ حلكوكةُ الذرى والنواحي

(1) ديوانه / 44. الذرب: السليط.

(2) ديوانه / 59. الأبنوس: شجر أسود اللون. دهماء: سوداء. اللباب: الخالص. حلكوكة: شديدة السّواد. الزّور: الزائرون.

وسـريـعٌ جـفـوفـهـا إن محاها عند مُمْلٍ مُسْتعجلُ القوم ماحي
هـي كـانـتْ على علومي والآ داب والـفـقـه عـدَّتـي وسلاحي
كنت أغدو بها على طلب العل م إذا مـا غــدوتُ كـلَّ صباح
هي كانتْ غِـذاءَ زَوْري إذا زا رَ، وريَّ النديم يومَ اصطباحي

ولمَّا كانت الحضارة مزيجاً من جدٍّ ولعب، وعلمٍ وأدب، ورياضةٍ وفن، تغذو العقول مَرَّة، وتَرُوضُ الجسومَ أخرى، ولمَّا كانت النفوسُ نزَّاعةً إلى اللهو والجَمَام، ولا صبرَ لها على الدرس المتواصل، فإن شعراء العصر العباسيّ أجَمُّوا أنفسهم وقراءهم بما وضع عصرُهم المتحضِّرُ بين أيديهم من أدوات الترف العقلي مرة، وأدوات العزف الفني أخرى.

وصف علي بن الجهم - وقيل الخليفة المأمون - رقعة الشطرنج، فزعم أنها خريطةٌ عسكرية، أو خطة حربية يرسمها، ويتمرّس بتنفيذها صديقان متعاديان، ويقتتل فيها جيشان من الدُّمى اقتتالاً مسالماً، بلا سيوف تساقي الحُتوف، ولا رماح تنتزع الأرواح، ويشن كلُّ فريق الإغارة على خصمه، أو يرتدُّ عنه، بلا طبول تقصف، ولا أبـواق تهتف، ولا رايات ترفرف، لأن المعركة عند التحقيق ليست اعتراكاً بالجسوم، وإنّما هي تنافس في الذكاء. قال علي بن الجهم:

أرضٌ مربّعة حـمـراءُ مـن أَدَمِ ما بين إِلفين معروفين بالكرمِ[1]
تذاكرا الحرب، فاحتالا لها فِطناً من غير أن يأثما فيها بسفكِ دمِ
هذا يُغيرُ على هـذا، وذاك على هذا، وعينُ حليف الحزم لم تنمِ
فانظرْ إلى بُهَمَ جاشتْ بمعركة في عسكرين، بلا طبلٍ، ولا علمِ

وبعد أن نظر أبو نواس إلى هيكل العود صدرِه وظهرِه، ورأسه ونحره، وأصغى إلى نغماته مثناها ومثلثها خُيِّل إليه أن صانعَه انتجعَ غابةً، نبتتْ فيها خِيارُ الأشجار،

(1) ديوانه / 179. البُهم: ج بُهمة، الشجاع.

ثم تخيَّر أجودها، فاقتطعَ منها ما اقتطع، وتأنَّق وترفَّق فيما صنعَ، حتى خرج العودُ من بين يديه أحدبَ الظهر، أغيدَ النحر، صحيحَ المفاتيح، مشدودَ الأوتار، إذا أفصحَ أعرب، وإذا صدحَ أطرب، كأن أصداءَه إنشاد شاعر، أو نفثات ساحر، فقال:

مـن بين بـمٍّ إلـى مَثنى ومثلثه ... وما خلا ذاك من أصوات أوتارِ[1]

نِيطتْ إلى بدن كالخلق، ليس له ... روحٌ، ولكنه مـن نحت نـجَّارِ

أتـاه فـي غيطة، فـاختـارَ جيدَه ... وظـلَّ ينحى لـه قطعاً بمنشارِ

معقرب الرأس كالمسراج صنعته ... سحرٌ، ومـا مسَّه تعقيدُ سحّارِ

تَمَّتْ ملاويه حتى خلت خلقتَها ... أصابعاً، حُرِّكت من مفصلٍ جارِ

وصـوَّرَ العبَّاسُ بـنُ الأحنف [ت: 192هـ] مَشْهداً حيّاً لِلَّعب بالكرة والصولجان، ذكر فيه أنه امتطى الخيولَ الفارهةَ مع ثلّةٍ من أقرانه، ويمَّموا أرضاً فسيحةً، جُعِلَتْ مِضماراً لهذا الضرب من الرياضة. ثمَّ انقسموا فريقين متنافسين، وراحوا يرمون الكرةَ بعصيِّهم المعقوفة الرؤوس، ويتعقَّبوها صاعدة هابطة، بعيونهم الحديدة الأبصار، وهم يتسابقون إليها بجيادهم النشيطة الطيِّعة الانقياد، لكي يتلقَّفوها ويقذفوها حيثُ تحطُّ وتنطُّ، فيبتهجُ المصيبُ، وينزعجُ المخطئ. قال ابن الأحنف:

ركـبْـنـا وفـتـيـان صـــدقٍ ثُبينا ... طُـخـاريَّـةً قـرحـاً يـغـتـلـيـنـا[2]

خـرجـنـا شـبـابـاً ذوي نـجـدةٍ ... لنلهو عليها بـضـرب الكُرينا

وصــرْنـا فـريـقـيـنِ فـي مجمعٍ ... فـأَحْـسِـنْ بـهـنّ قـريـنـاً قرينا

إذا رفـعـوهـا بـعـود الـخـلافِ ... رفـعـنـا جـمـيـعـاً إلـيـهـا العيونا

(1) ديوانه / 261، البم والمثنى والمثلث: من أوتار العود. معقرب الرأس: معقوفه. ملاويه: مفاتيحه التي تُشدّ بها الأوتار.

(2) ديوانه / 287. ثبين: جماعات. طخارية: فارهة نشيطة من الخيل. القُرح: ج قارح، الفرس الذي شق نابه. يغتلين: يرتفعن في حسن سير.

فـمِـنْ راكــضٍ مـائـل نـحـوَهـا   وأصــحــابُـه نـحـوه راكـضـونـا
ومـن مـخـطـئٍ حـيـنَ طـابـتْ له   فـظـلَّ لـمـا فــات مـنـهـا حزينا

7 ـ الخمر ومجالسها

في كتابنا (الشعرُ في العصر الأموي) ذكرنا أن وصف الخمر في عصر الأمويين اتَّسع وشاع، وعلَّلْنا اتساعه وشيوعه بعلل، أبرزُها تسامُح السلطة، وانشغالُها بهموم السياسة عن سلوك الرعية، وتدفق الأموال على الدولة، وإقبالُ الناس على سماع الغناء، والغناءُ يستدعي الصهباء. وقلنا: إن التغاضي عنها غدا أظهرَ من المراقبة والمعاقبة، وإن التغني بأباطيل المخمورين أصبح أرجحَ من ازدرائهم، حتى إنه غدا ضرباً من الظرف، يُتملَّحُ به في المجالس، ويرويه الرواةُ بلا استحياء.

وفي العصر العباسيَ طَمَت الموجة، وعمَّت البلوى، وزُرعت حانات المخمورين في دساكر الحواضر عامَّة، وأرباض بغداد خاصة، وأصبح الكرخ وما يكنفُه من أديرة ودور نخاسة أوكاراً للعشّاق الفساق، وجحوراً للمُجَّان والغلمان والقيان، من كل لون ولسان، يؤمُّها أهل الأهواء والمَرَدة، والزنادقةُ المارقون من الدين، المتبرّمون بالطهارة والعفاف، ومن أقام قلبُه على المانوية أو الدهرية، وبقي لسانُه يلهج بالإسلام، وظلَّت نفسه متعلِّقة بأم الخبائث، لا يخشى درَّة الفاروق، ولا ورع ابن عبد العزيز.

لقد اشتهر بالانقطاع إلى الخمر ألفافُ المتهتكين من الشعراء، وأكثرهم من الموالي الذين شقَّ عليهم أن يقتلعوا من غرائزهم جذورَ الفجور، وأقلُّهم من العرب الذين سَرَتْ إليهم رقاعةُ الخلاعة، وفَشَتْ فيهم فاشيةُ السكر، وأشهر الموالي أبو نواس، ومطيع بن إياس، وحمّاد عجرد، ووالبة بن الحباب، وكلُّ واحد من هؤلاء الخلعاء كان يجد متعته العظمى في المجاهرة بالمعصية، وفي الإمعان في الضلال، وتحدِّي ما تواضع العربُ على التزامه من طهارةِ الذيل، والترفُّع عن الأدناس.

ويحملُ بعضُ المؤرِّخين والدارسين بعضَ التبعة على بعضِ الخلفاء،

فيزعمون أن الأمين بنَ الرشيد «كان سيّئ التدبير، يُؤخذ عليه انصرافُه إلى اللهو، ومجالسة الندماء»[1]. ويبالغُ د. شوقي ضيف في رميه بالمجون، فيقول[2]:

«وتبلغُ حدَّة هذه الموجة غايتها في عهد الأمين، إذْ حوَّل قصر الخلافة إلى ما يُشبه مقصفاً للخمور والمُجَّان، واتخذ أبا نواس نديمَه، وكان يعكفُ على الخمر والمُجون عكوفاً، يقترنُ بعجيج وضجيج».

ونحن، على زعمنا أن ما نُسِبَ إلى الأمين مبالغٌ فيه، لا ننكر في الوقت نفسه أن اختلاطَ العرب بالشعوب الأخرى نقل إليهم بعضَ العادات المرذولة التي تخالف ما فُطروا عليه من عِفة وأنفة، وأن هذه العادات أخذت تؤثر في بناء القصيدة، بعدما أثرت في الحياة والأخلاق والسلوك، فكيف تجلّى هذا التأثير؟

1) الخمر تتصدَّر القصيدة

حينما فشتْ فاشيةُ الخمر في المجتمع العباسيّ أخذ خَدَرُها يتسرب في شرايين النخوةِ، فيفتُك بها، ويستثيرُ الغرائز، ويحبِّب إلى الشعراء كلَّ ما يروي الشهوات، فهجروا الخيامَ والأنعام، وآثروا القيانَ والدِّنان على الرمال والأطلال، وصدَّروا قصائدهم بوصف الخمر، وكان شعراءُ الموالي السبَّاقين إلى هذا التجديد.

لقد أجمع النقاد أو كادوا يجمعون على أن المولّدين أربابُ الثورة على المقدمة الطللية، لكنهم اختلفوا في الحكم على من هجر المقدمة الطللية، وأحلَّ محلَّها المقدّمة الخمرية. ثم في تفسير ما انطوت عليه من أفكار سياسية، وما رمت إلى تحقيقه من أهداف اجتماعية.

فالدكتور شوقي ضيف يعزو القيادة إلى أبي نواس، فيقول فيه[3]: «كان يعكف على الخمر والمجون عكوفاً يقترن بعجيج وضجيج وهجوم على مقدمة الأطلال

(1) الأعلام / ترجمته.
(2) العصر العباسيّ الأول / 179.
(3) العصر العباسيّ الأول / 179.

القديمة، طالباً إلى الشعراء أن يضعوا مكانها وصف الخمر المعتَّقة، صائحاً بذلك صياحاً كثيراً في مثل قوله:

قل لن يبكي على رسم درس   واقفاً ما ضرّ لو كان جلس
تصف الربع، ومن كان به   مثل سلمى ولبينى وخنس
فاترك الربع وسلمى جانباً   واصطبح كرخية مثل القبس»

ولكنه يبرّئه من الزندقة والشعوبية، ويحملُ دعوتَه على محمل الفساد الخُلُقيّ، فيقول[1]: «الحقُّ أنه لم يكن زنديقاً ولا شعوبيّاً، إنما كان متحلِّل الأخلاق، ساقطَ المروءة، وأكبرُ الظنّ أنه اندفع في مجونه هروباً من واقع نشأته».

وروّاد النقَّاد من طبقة طه حسين والعقاد رأوا أن وراء المقدّمة الخمرية أغراضاً سياسية مشبوهة. لخَّص د. حسين عطوان آراءهم، فقال[2]: «د. طه حسين يزعمُ أن مذهبه الجديدَ ليس مذهباً شعريّاً وفنيّاً فحسب، وإنما هو مذهبٌ سياسي أيضاً، إذْ كانت غايته هي إعلاءَ الفرس ورفعهم، والحطَّ من شأن العرب والإزراء بهم وتحقيرهم.. وإلى مثل هذا ذهب الأستاذ عباس العقاد... ويتَّفق عبدُ الرحمن صدقي معهما في بعض ما ذهبا إليه، ورجَّحاه، وخاصّةً في أن دعوته كانت تمتُّ بسبب إلى النزعة الشعوبية... كذلك يرى د. محمد مندور أن من العوامل الفاعلة في إخفاق دعوته إلى التجديد أنها لم تكن ثورةً على الأصول والرسوم الفنية الجاهلية فحسب، بل لأنها كانت مشوبةً بروح الشعوبية والغضّ من شأن العرب وتقاليدهم، ويدمغ د. محمد نبيه حجاب دعوته بالصبغة الشعوبية دمغاً».

ويُخيل إلينا أن د. شوقي ضيف ومن وقفوا موقفه من محامي الدفاع عن أبي نواس لم يستطيعوا أن يبرّئوا الشاعر من تهمة الشعوبية. وإذا استطاع بعضُهم أن ينفي عنه الزندقة، فقد أجمعوا كلُّهم على رميه بالفسوق والشذوذ والفساد والإفساد في

(1) السابق / 180.
(2) مقدمة القصيدة في العصر العباسيّ الأول / 111.

الأرض. وكادوا يجمعون على أنه يحمل أوزارَ الشعراء الذين صدَّروا مدائحهم بوصف الخمر، ومنهم العكوَّكُ الذي استهلَّ مدحه لحميد الطوسي بأبيات تُطْري العبَّ من الدنان، وتناولَ الكؤوس من أيدي الندمان، وتزعم أن في الراح راحةً من الشجن والغمّ:

علّلاني بصفوِ ما في الدنانِ   واتركا ما يقولُه العاذلانِ[1]

واسبقا فاجعَ المنية بالعيـ   ـشِ فكلٌّ على الجديدينِ فاني

علِّلاني بشربةٍ، تُذهب الهـ   ـمَّ، وتنفي طوارقَ الأحزانِ

ولم يتورَّع مسلمُ بن الوليد عن أن يسلكَ المسلكَ نفسه فيما مدح به هاشمَ بن عمٍّ يزيد بن قصي، إذْ تباهى في مطلع القصيدة بأن الخُمارَ سَلَبه عقلَه، وأن الإمعان في الإدمان همُّه وسَدَمُه في الحياة، لا يشغلُه عن الخمر والنساء شاغل:

لم أصحُ من لذَّةٍ، لا، ولا طربِ   وكيف يصحو قرينُ اللهو واللعبِ[2]

نفسي تنازِعُني اللذاتِ دائبةً   وإنما اللهوُ واللذاتُ من أربي

وشادنٍ قال: هاكَ الكأسَ، قلتُ له: هاتِ اسقِني من نِتاجِ الماءِ والعنبِ

2) صُنْعها وطَبْعُها

للمخمورين كَلَفٌ شديدٌ في الحديث عن صُنع الخمر، وفي التغنِّي بطباعها المرذولة، ووصف آلاتها. وربَّما كان الأعشى الأكبرُ أسبقَ الجاهليين إلى هذا الوصف، والأخطلُ أبرع الأمويين فيه. ثم جاء شعراءُ العصر العباسي الأول، فنهجوا منهجَهما، لكنهم فصَّلوا وأطالوا، وطوَّروا ما صوَّروا.

منهم أبو الهندي غالب بن عبد القدوس بن شبث الرياحي اليربوعي [ت: 180هـ]. قال الزركلي في ترجمته: «استفرغَ شعره في وصف الخمر، وهو أوّلُ من

(1) شعره / 112. الجديدين: الليل والنهار.
(2) ديوانه / 209.

تفنَّن في وصفها من شعراء الإسلام، وكان سكّيراً، خبيثَ السكر، وكان يُتَّهم بفساد الدين».

وصف أبو الهنديّ جرارَ الخمر الملثمة بالدمقس والحرير، فجعلها كالكراكي الخائفة من قصف الرعد، أو كالعرائس اللواتي تأنقت الجواري في تزيينهن، وإفراغ الطيوب في مفارقهن. ولمّا كان الخمَّارُ حريصاً على ترويج بضاعته، ببهرجة صناعته، فقد عطَّر أفواه الدنان، وصبَّ منها الراح في أفخم الأقداح، بعد أن عتَّق الخمرَ ما يقرب من قرن. وتعتيقُها زادها ضراوةً وفتكاً في نفوس الشيوخ، فمتى تمزَّزَها الشاربُ الهرم ارتجفتْ أوصالُه، وبكى على ما ضيَّع من أيام، لم يكنْ فيها حليفَ قَصْف وعزف، كما يبكي السجينُ المقيَّد بالحديد. ولعلَّ الشاعر اختار صورة المقيد؛ لأنّ الخمر تُطلق الغرائز من إسار الوقار، فيبوحُ أبو الهندي بما يكتمُ، بلا احتشام ولا حياء، فيقول:

مـفـدَّمـةٌ قـــزّاً، كـأن رقـابَـهـا ... رقابُ بنات الماء، أُفزِعْنَ بالرعدِ[1]
جَلَتْها الجوالي حين طاب مزاجُها ... وطيَّبْنَها بالبان، والعنبر الوردي
تمجُّ سُلافاً من قوارير، صفقت ... وطاساتِ صُفر، كلُّها حَسَنُ القَدِّ
كميتاً ثوتْ في الدنِّ تسعين حجَّةً ... مشعشعة، في شربها واجب الحدِّ
عُقارٌ إذا ما ذاقها الشيخُ أرعشت ... مفاصلُه، وازداد وجداً على وجدِ
ويبكي على ما فاته من شبابه ... بكاءَ أسير في الصِّفاد، وفي القِدِّ

ولمَّا كانت جودةُ الخمر تُقاسُ بتخميرها وتعميرها، لا بفتائها وحداثتها، فقد غالى الشعراءُ في نعتها بالقدم، ومدحها بالهرم، وزعم محمد بن علي المشهور بلقبه أبي الشِّيص [ت: 196هـ] أن بين عصر الخمر وتعتيق عصارتها في الجرار قبل أن تفترع أختامُها أطولَ ممّا بين عصر النعمان بن المنذر وعصره، وأنها لمكانتها عند

(1) طبقات الشعراء / 139. الفدام: ما يُشدّ على فم الإبريق سِداداً له. عُقار: خمر. السّلاف: أفضل الخمر وأخلصها. القِدّ: السير من الجلد يُقيد به الأسير.

أهل الكتاب والمجوس جُعلت وقفاً محرَّماً، يجب حبسُه، ويحرم مسُّه إلّا بعد أن تؤدَّى له أذكار الأحبار، وزمزمة المرازبة، وصلوات الكهنة. قال أبو الشِّيص:

وسبيئةٌ من كرمها حِيريَّةٌ ... عذراءُ من لمس الرجال شَمُوسُ[1]
لم يفتق النعمانُ عُذرتَها، ولم ... يرشفْ مُجاجةَ كاسِها قابوسُ
كتب اليهودُ على خواتم دنّها: ... يا دَنُّ، أنت على الزمان حبيسُ
ذمّيَّة صلَّى، وزمزم حولها ... من آل برمك هِربذٌ ومجوسُ

3) إكبار الخمار

أغربُ ما يستغربُ الصاحي من المخمور منطقُه الذي يقلبُ الحقائق، وطرائقَ التفكير؛ لأنَّ السكّير يحتكمُ في الحكم على الناس إلى الشهوة لا إلى العقل. ومن ركب هواه جَمحَ به الهوى، فأرداه. وأبو نواس زعم أنه استفتى فقيهاً متضلّعاً من الفقه في الصوم والصلاة والحجّ والزكاة، فأسقط عنه هذه الفرائض، وأباح له أن يرتكب كلَّ المحرمات إلّا خيانةَ الأمانة إذا استدان من خمّار، ثم أمره أن يتوسَّل إلى قضاء دينه بكلّ الوسائل، ولو اضطر إلى بيع ثيابه، فقال:

إني قصدتُ إلى فقيه عالم ... متنسِّك، حَبْر من الأحبارِ[2]
متعمِّق في دينه، متفقّه ... متبصّرٍ في العلم والأخبارِ
قلتُ: الأمانةُ هل تُرَدُّ؟ فقال لي: ... لا تَرْدُد القطمير من قِنطارِ
لا هُمَّ إلّا أن تكون مُضَمَّناً ... ديناً لصاحب حانة خمّارِ
فارددْ أمانته عليه ودينَه ... واحتلْ لذاك ولو ببيع إزارِ

(1) طبقات الشعراء / 84. السبيئة: الخمر. شموس: ممتنعة. الزمزمة: أصوات المجوس عند الأكل. المجاجة: من مج الماء أو الشراب من فيه لفظه، ومجاجة الشيء: عصارته والريق. الهربد: الكاهن المجوسيّ القائم على بيت النار.

(2) ديوانه / 318. القطمير والقطمار: النكتة البيضاء التي في ظهر النواة ثم أريد به الشيء القليل لا قيمة له. القنطار: من الأوزان من السريانية ويعني مئة رطل.

والسكّير يعلم علم اليقين أن الخمّار أحقر التجار، وأبرعُهم في رفع الأسعار، وابتزاز الزبائن. ومع ذلك كله فإن محنة المخمور بما امتحن به حتى أدمنه تجعله أطوع من عبد لهذا التاجر الفاجر. لقد طرق أبو نواس باب خمارة في جوف الليل، فتلقّاه صاحبُها، وهو يتطوّح من النعاس، فلمّا أدرك أن الشاعر جاء يخطب ابنة الكرم وأنه لا يطيق فراقها، أغلى صداقها، فأعطاه ما اقتضاه، وزفَّ إليه عِرْسه قبل أن تتزين. قال أبو نواس:

يا رُبّ منزلِ خمَّارٍ أطفْتُ به ... والليلُ حلَّتُه كالقار سوداءُ[1]

فقام ذو وفرةٍ من بطن مضجعه ... يميلُ من سُكره، والعينُ وسناءُ

فقال: من أنت؟ في رفق فقلتُ له: ... بعضُ الكرام، ولي في النعت أسماءُ

وقلتُ: إني نحوت الخمرَ أخطِبُها ... قال: الدراهمَ، هل للمهر إبطاءُ؟

لمَّا تبيَّن أني غيرُ ذي بَخَلٍ ... وليس لي شغلٌ عنها وإبطاءُ

أتى بها قهوةً كالمسك صافيةً ... كدمعة منحتْها الخدَّ مَرْهاءُ

4) الراح والأقداح

إن تعلُّق المخمور بالخمر يكاد يبزُّ في هيمنته على صاحبه كلَّ ضرب من ضروب العشق الأخرى. وعلةُ هذا التعلُّق أن الخمر تخمر العقل؛ أي تغطيه وتلغيه، فإذا ألغته انفلتت الغرائز من عقالها، وأصبحت الخمر صاحبة القول الفصل فيما يحب المخمور ويكره، ويستحسنُ ويستقبح. إن المدمنَ لا يرى الجمالَ إلَّا في الحان والدنان، والساقي والنديم، والراح والأقداح، فكأسها أحبّ الآنية إليه، ولونُها نورُ بصره، وشميمُها ينفحه بكلِّ ما في الربيع من زهر، ولدى العطَّار من عطر، وإيقاعُ صبِّها من الأباريق إلى الأقداح أمتعُ من مناجاة الأحبة. فهو لا يرتاح إلَّا في صحبة الراح.

(1) ديوانه / 14. الوفرة: الشعر المجتمع على الرأس، وقيل: ما سال على الأذنين من شعر. المرهاء: التي لم تكتحل.

حينما قدَّم الساقي كأسَ الخمر إلى علي بن جبلة خُيل إليه أنه يحملُ إليه حزمة من أشعَّة الشمس، منقولة بلا آنية، أو شعلة من نار، اتَّقدت بلا وقود، فمن شاء أن يقتبس منها قبساً، يشعلُ فيه عاطفة متأجِّجة، فعليه أن يرشف منها رشفة، فإذا هو يصْلَى ناراً سريعة الاشتعال، لكنها متى خمدت أخمدته، فإذا هو رمادٌ بارد، وجَسَدٌ راقد، بلا حسٍّ ولا حركة. قال عليّ بن جبلة:

وصافيةٌ لها في الرأس لينٌ ... ولكنْ في النفوس لها شِماسُ[1]
كأنَّ يدَ النديم تديرُ منها ... شُعاعاً، لا يُحيط عليه كاسُ
معتَّقة إذا مُزجت أضاءتْ ... فأمكن قابساً منها اقتباسُ
تخالُ بعين شاربها نعاساً ... وليس سوى المدامِ به نعاسُ

وتملّى أبو نواس جمالها بسمعه وبصره، فخيل إليه أنها، وهي تمازج الماء ثوب من دمقس، يوشيه خياط ماهر، وأنها لتوهجها في يد شاربها شمس، أشرقت عليه من الزق، وأن ترقرقها من شفة الإبريق إلى جوف الكأس يحاكي عزف طنابير، أو رجع مزامير، أو فأفأة متكلّم يعيا بالنطق، فيردد ألفاظه بأصوات مكرورة:

كأنَّ منظرَها، والماءُ يقرعُها ... ديباجُ غانية، أو رقمُ وشَّاءِ[2]
تستنُّ من مرحٍ، في كف مُصْطبحٍ ... من خمر عانةَ، أو من خمر سوراءِ
كأنَّ قرقرةَ الإبريق بينهمُ ... رجعُ المزامير، أو ترجيعُ فأفاءِ

وإذا كان بين الدارسين العصريّين مَنْ دافعَ عن عُشاق الخمر، وسفَّه آراءَ من يتَّهمونهم بالزندقة، فإنه لا يستطيع أن يدفعَ عنهم اتّهامهم برقة الدين، والسخر من الشعائر. وهذا الاتهامُ لا يُرمى به أبو نواس وحدَه، على النحو الذي أشرنا إليه، حينما

---

(1) شعره / 72. شماس: نفور. القابس: طالب النار.

(2) ديوانه / 15. الديباج: ضرب من الثياب سداه ولحمته من الحرير وهو فارسيّ معرب. الوشاء: الذي ينقش الثياب. تستنّ: تتحرك. عانة وسوراء: موضعان. القرقرة: صوت تدفق الخمرة المسكوب من الإبريق. الرجع: تردد الصوت. الفأفاء: الذي تتردد الفاء في كلامه.

خبَّرناك خبرَ استخفافه بالفرائض، وهي من أركان الإسلام، بل يكاد يصدقُ على كلِّ سكِّير.

فديكُ الجنِّ، واسمُه عبدُ السلام بن رغبان [ت: 235هـ] شبَّه قوارير الخمر المصفوفات أرتالاً على الرفّ بالجواري المبتسماتِ القائمات للصلاة، وابتسامُهن في قيامهن لا يبرأُ من استهزاء بقدسية العبادة. فلمَّا أركعهن الشاعرُ، لكي يُفرِغَ ما فيهن من الخمر ازداد هزؤه تمادياً؛ لأن الزجاجات الراكعاتِ أخذنَ يُقهقهن قهقهةً تُسمع في الحوانيت لا في المساجد:

وقـنـانٍ زواهـرٍ هـنَّ بالشمـ ... س من الشمس بالقلائد أحكى[1]

يـتـبـسَّـمْـنَ قـائـمـاتٍ صـفـوفـاً ... فـإذا ما ركـعْـنَ قهقهْنَ ضحكا

ولإنصاف القلَّة المتحشِّمة من الكثرة المتهكِّمة يحسنُ بنا أن نشير إلى أن بين الوصَّافين من رسموا للخمر وآلاتها صوراً تمحَّضت للفن، وبرئتْ من الشبهات، ومنهم صريع الغواني الذي نظر إلى أصابع الساقي من وراء الكؤوس المترعة، فزعم أن الخمر الصفراء، خضبت أنامله بلون أصفر، وأن فقاعات الزبد البيضاء الطافية على أفواه الكؤوس دررٌ، رُصِّعت بها أساور وخلاخيل. أمَّا أعناقُ الأباريق فرقابُ ظباء رشيقة، تلفَّتت، كأنَّها تتحسَّسُ حفيفَ سهام، نرميها قِسيُّ الصيّادين:

أغارتْ على كفِّ المدير بلونها ... فصاغتْ له منها أناملَ كالذَّبْلِ[2]

كـأنَّ حبابَ الماء حين يَشُجُّها ... لآلـئُ عقد في دماليجَ أو حِجْلِ

كـأنَّ ظبـاءً عُـكَّـفاً فـي رياضها ... أباريقُها، أَوْجَـسْـنَ قعقعةَ النبلِ

5) مجالس الخمر

زعمنا قبلُ أن الخمر إذا خامرت العقلَ عَقَلَتْه، وأطلقت الغرائز، ونزعمُ الآن

(1) ديوانه / 180. القناني: ج قنينة، القارورة. زواهر: ج زاهر، الحسن المشرق.

(2) ديوان مسلم / 37. الذّبل: عظام صُفر. الشَّج: الجرح وأراد تشبيه انصباب الماء على الخمر بالشجّ. الدماليج: ج دملج ودملوج، أسورة في العضد. الحجل: الخلخال. أوجسن: أحسسن.

أن المخمور المعتقلَ العقل يفقد السيطرة على سلوكه لغياب السلطة التي كانت تراقبُ العواطف وتحاسبُها وتعاقبُها إذا شذَّت، وتمنعها من الفوضى إذا تفلّتَتْ. وضعفُ المراقبة يعني انكشاف الأسرار، وافتضاح الطباع، وما حَسُنَ منها وما قبح. وأدلُّ ما يدلُّك على ذلك أن تُجالسَ السكارى وترصدَ أعمالهم بآلة تصوير، وتسجِّل أقوالهم بآلة تسجيل.

سبقك إلى هذا النمط من الترصُّد أبو نواس، فوجدَ أن الخمر تفجّر الطبائع الكامنة؛ لأنها بقضائها على الرقابة الاجتماعية والأخلاقية، وبتملُّصها ممَّا قيدت به الشريعة السلوك، تعينُ السكران على الافتضاح، فيظهر ما يكتم من خير أو شر، ونباهة أو سفاهة، وحلم أو جهل، ونبل أو لؤم، غير أن الغلبة في هذا الصراع بين الفضائل والرذائل، يكونُ للمحرَّم على المباح، وللممنوع على المشروع. قال أبو نواس:

أرى الخمرَ تُربي في العقول فتنتضي ... كـوامـنَ أخـلاقٍ تُـثيرُ الـدواهـيـا[1]
تـزيـدُ سـفـيـهَ الـقـوم فـضْـلَ سفاهـةٍ ... وتـتـركُ أخـلاق الـكـرامِ كـمـا هيا
وجـدتُ أقـلَّ الـنـاس عقلاً إذا انتشى ... أقـلَّـهـم عـقـلاً إذا كـان صـاحـيـا

ولمّا كان ذلك كذلك فقد حَرَص أبو نواس على أن يتجنَّبَ مجالسةَ السفهاء؛ لأن المرءَ يُقْرَنُ برفيقه، ويُنْسب إلى سميره، ودعا إلى أن يكون الندامى من العقلاء الحكماء، وهيهات !! لأن العاقل ـ وعقلُه أثمنُ ما يملك ـ يضنُّ بحكمته، فيربأ بنفسه عن السكر. ومعنى ذلك أنه لا مفرَّ لأبي نواس من مجالسة السفهاء، لأنه منهم، ولو أنكر:

ولا تـجـعـلْ نـديـمَـك فـي شـرابٍ ... سـخـيـفَ الـعـقـل أو دنـسَ الأديـمِ[2]
ونـادمْ إن شـربـتَ أخـا فـعـال ... فـإن الـشـربَ يـجـمـلُ بـالـقـرومِ

(1) ديوانه / 694. تربي: تنمي. تنتضي: تسلّ.
(2) السابق / 545. القروم: ج قَرْم، السيد المُعظّم.

وإن المرءَ يصحبُ كلَّ جيل ويُنْسَب في المُدام إلى النديمِ

وأيُّ أديم أدنسُ من أديم أبي نواس الذي يُباهي بأن إبليس نديمُه على أديمه، وبأنه يأمره بالمنكر وينهاه عن المعروف. ويحرِّضه على الشذوذ الجنسيِّ، والانحراف الخلقي. وحسبُك أن تقرأ رائيته التي مطلعها:

قُل للعذول بحانةِ الخمَّارِ والشرب عند فصاحةِ الأوتارِ[1]

نقول حسبُك أن تقرأ هذه القصيدة لكي تدرك أن السكران يكذب على نفسه قبل أن يكذب على الناس. إنه يتبرَّأُ من أدناس الناس، وهو أقذرُهم دنساً، ويحتقر مجالسة السفهاء، ومجلسه ماخورُ المنحرفين واللاطة، بَلْهَ السفهاء وأهل الرعونة.

وأدهى من ذلك كله أن أبا نواس الذي تغرقه النشوة في رجس الشهوة، فيقترف أقذر الفواحش لا يساوره أدنى ندم على ما اجترم، ولا يخجلُ حين يصحو ممَّا اقترف، بل يجاهر ويفاخر ويحمل أوزاره وأوزار جلسائه على ظهر إبليس، فيقول:

عجبتُ من إبليسَ في تيهه وخبث ما أظهر من نيَّتهْ[2]
تاه على آدمَ في سجدة وصار قوّاداً لذريتهْ

ومجاهرته بالفواحش ما ظهر منها وما بطن في داليَّته:

ما زلتُ أسقيهم مشعشعةً كأنها النار حين تَتَّقِدُ

دانته، وبرّأت إبليسَ، وبيَّنتْ أن مجالس السكارى، لا تَضُمُّ إلَّا شياطين الإنس، وأن بعضهم قُوّاد بعض.

وإذا كان أبو نواس قد استقذرَ جلساءَه ـ وهو منهم ـ فقد شهد العصر العباسيّ ضرباً من المجالس، طغى فيه الفنُّ على القذارة، فبرئَ سُمَّاره من الإسفاف والتبذّل، وكان فيه للتوقيع والترجيع موضع.

(1) ديوانه / 318.
(2) ديوانه / 178.

رسم صريعُ الغواني صورةً مهذبةً لمجلس من مجالسه، فأراك نداماه المترفين غير المسرفين، يتناولون أقداحَ الراح من ساقية تامة الخَلْقِ والخُلُقِ، قد زانها حَوَرٌ وخَفَر، ورشاقة ورقة. وأسمعك أعذبَ النغمات من أوتار شُدَّت على عود، كأن عنقه ساقُ غانية، والضاربةُ عليه أُوتيت من رهافة الإحساس، والقدرة على التلاعب بمشاعر الجُلاَّس ما جعلها تُنَوِّلهم ما يشتهون من افترارة ثغر، وبراعة عزف، تُبهجهم أوتارُها باللحن المرِح، ويُبكيهم مزمارُها باللحن الشجيّ، وهم مفتونون بما يُبصرون وما يسمعون. قال صريع الغواني:

ودارتْ علينا الكأسُ من كفِّ طَفْلة ... مبتَّلةٍ حوراءَ كالرشأ الطَّفْلِ[1]

وحنَّ لنا عودٌ، فباح بسرِّنا ... كأنَّ عليه ساقَ جارية عُطْلِ

تضاحكُه طوراً، وتبكيه تارةً ... خَدَلجَّةٌ هيفاءُ ذاتُ شوىً عبلِ

إذا ما اشتهَيْنا الأقحوانَ تبسَّمتْ ... لنا عن ثنايا لا قصارٍ ولا ثُعْلِ

وأسْعَدَها المزمارُ، يشدو كأنه ... حكى نائحاتٍ بِتْن يبكين من ثُكلِ

ومن هذا الضرب أبياتٌ صوَّر فيها أشجعُ السلميُّ مجلساً، تداعى إليه نداماه المترفين بوجوه صباح كالكواكب، وقُدودٍ ملاح كالسيوف، والظلامُ لمَّا يُسْفرْ سوادُه عن بياض الصبح. فلمَّا انتهى بهم المطاف إلى المجلس أدار عليهم أكوابَ الشراب غلامٌ رقيقُ الإهاب، حلو الشمائل، يضاعفُ برقته نشوةَ الخمر. إذا رأيته، وقد تخضَّب رُدْنُه وكفُّه بصفرة الخمرة، خُيِّل إليك أنه صاغهما من ذهبٍ خالص، وإذا ترشَّفتَ ما يُريق من الإبريق، عَقَلَ الخُمارُ لسانَك، وأعجمَ بيانك، ورحت تهرف بما لا تعرف. وحسبُك بهذه وتلك تجميداً للعقل، وتقييداً للسان. قال أشجع السلميّ:

---

(1) ديوانه / 40. مبتلة: كاملة الخَلق. عليه ساق: يريد الجزء من العود الذي يجعل فيه المفاتيح التي تشد بها الأوتار. عطل: لا حلى عليها. تضاحكه... وتبكيه: يريد أنها تضرب على وتر يثير الفرح مرة ومرة على وتر يثير الشجا. خدلجة: حسنة الخَلق. الأقحوان: زهر أبيض. الثعل: فيها اعوجاج وتخالف. أسعدها: أعانها. الثُّكل: الفقد للأحباء.

ولقد طعنتُ الليل في أعجازه بالكأسِ بين غطارفٍ كالأنجم[1]
يتمايلون من النعيم، كأنهم قُضُبٌ من الهنديِّ، لم تتثلَّمِ
وسعى بها الظبيُ الغرير، يزيدها طيباً، ويغشمها إذا لم تغشمِ
والليلُ منتقبٌ بفضل ردائه قد كاد يحسرُ عن أَغَرٍّ أَرْثَمِ
فإذا أدارَتْها الأكفُّ رأيْتَها تَثْني الفصيحَ إلى لسان الأعجمِ
وعلى بنانِ مُديرها عِقْيانُه من سكبها، وعلى فضولِ المِعْصَمِ

ومن يستعرض ما صوّرَ به الشعراء مجالس الخمر يجد أن للقيان اللواتي أخذهن النخاسون بالدربة مكانة الصدارة، وأنهن تبوّأن هذه المكانة لبراعتهن في فنون الإغواء كلها، لا في فن الغناء وحده، وأنهن كن ينولن السكارى كل ما يشتهون من مجون وفنون، على النحو الذي تجلّى في خمريات العصر العباسي عامة، وفي خمريات أبي نواس خاصة.

ومن الشعراء الذين صوروا هذه المجالس، وبرعوا أبو الهندي غالب بن عبد القدوس [ت: 180هـ]. ذكر الزركلي «أنه استفرغَ شعره في الخمر والغناء». ويخيل إلينا أنه قدم الفن على الشهوة، فصور قينة، برعت في الضرب على العود والدف، وأتقنت التغني بالأشعار على إيقاع الأوتار، حتى إنك لتظنها، وهي تعزف وتهتف ورقاء على شجرة وارفة، تردّ بما تصدح على بلبل غريد، قد بسط جناحيه من شدة الطرب:

وجارية في كفِّها عودُ بَرْبَطٍ يجاوبُها عند الترنُّم زِيرُها[2]
إذا حركته الكفُّ، قلتَ: حمامةٌ تُجيبُ على أغصانِ أيكٍ تصورُها
تجاوب قمريّاً أغنَّ مطوَّقاً شقائقُه منشورةٌ وشكيرُها

(1) مختار الأغاني 1/ 422. أعجازه: أواخره. الغطارف: السادة الكرام. قضب: سيوف. الغرير: الغرّ. الغشم: الظلم. الأرثم: ما كان في طرف أنفه بياض ويريد بالأغرّ الأرثم: الفجر. العقيان: الذهب الخالص.

(2) طبقات الشعراء / 141. البربط: العود والمزهر. الزير: وتر من أوتار العود دقيق. تصورها: تميلها. الشكير: صغار الريش.

ولك أن تظن أن هذا القمري لم يكن بلبلاً على فنن، وإنما كان مغنياً محترفاً، يتنقل بين المجالس، وأن تستنبط من ظنك أن مجلس الخمر لم يكن يقنع من الطرب بقينة أو بضع قيان، بل كان يغشاه المغنون والقيان، كما تغشاه الجواري والغلمان.

و- من سمات الوصف

في أكثر من موضع أشرنا إلى أن بعض الدارسين حَرَصُوا غاية الحرص على أن يتصيَّدوا بعضَ الملامح التي تتراءى فيها مخايل الجدَّة ليذهبوا إلى أن الشعراء في العصر العباسي الأول جدَّدوا في الوصف، وأن تجديدهم كان ثورةً على المأثور لا تطويراً له. والثورةُ تعني التملُّصَ من قيود الأقدمين، والسيرَ على منهاج مبتكر، يرفضُ التقليدَ، ويفرضُ التجديد. قال سيِّد نوفل[1]:

«كانت الحضارةُ الإسلاميةُ واستقرارها، وبُعْدُ الناس عن الماضي الجاهليّ من أسباب الثورةِ على القديم والبَرَم بالتقليد. وكانت هذه الحضارةُ ذاتَ أثرٍ عظيم في شعر الطبيعةِ، ذلك بأنها وضعتْ أمام الشعراءِ نماذجَ فنّيةً للطبيعة مرسومة أو مجسَّمة».

قد يوحي هذا القولُ إلى القارئ أن شعراء العصر العباسيّ الأول ابتعدوا عن ماضيهم، وزهدوا فيما ورثوا من تراث الجاهليّين والإسلاميين والأمويين، وضاقت صدورهم بمعاني الأقدمين وصورهم وأساليبهم، فجدَّدوا ولم يقلّدوا، وأبدعوا ولم يتبعوا.

وقد يوحي إليك كذلك أن التجديد في الوصف لم يقتصر على وصف الآلات والأدوات التي صنعتها الحضارة، وإنما تناول وصف الطبيعة، فغيَّره تغييراً جوهريّاً، تناول أفكاره وخياله على النحو الذي فصَّل فيه القولَ أحمدُ الشايب في حديثه عن أنماط الخيال.

(1) الطبيعة في الشعر العربي/ 164.

فما مدى هذه الأقوال والآراء من الصحة والدقة؟ وما أبرز السمات التي اتسم بها الوصف في العصر العباسي الأول؟ وما حظ هذه السمات من الابتكار والجدة؟

1 ـ بدء المدائح بالوصف

من ملامح التجديد في الوصف، كما يرى بعضُ المحدثين، أن شعراء الدور العباسي الأول جعلوا وصف القصور والطبيعة مقدماتٍ لما مدحوا به الخلفاءَ والأمراءَ وسراة القوم. ولم يكن صنيعُهم هذا مَشوباً بالضرورة بشَوْب من النزعة الشعوبية التي نزع إليها بعَضُ المولدين، ولا تعبيراً عن رفضهم الوقوفَ على الأطلال، وإيثار الحضارة على البداوة.

فأشجع السُّلَميُّ بدأ مدح الرشيد بأبيات حيّا فيها قصر الخليفة، ووصف جماله، فقال:

قَـصْـرٌ عـليـه تـحـيَّـةٌ وسـلامُ   نـشـرتْ عليه جـمالَـها الأيـامُ

وأبو تمام مدح داوود بن محمد بقصيدة، استهلَّها بتسعة أبيات، وصف فيها طائرين يتبادلان التغريد والترنُّم، وبرقاً ورعداً يتعاقب بهما في الفضاء الومضُ والقصفُ، ويصحبهما انهمارُ المطر، وأولها:

غـنَّـى، فـشـاقـك طـائـر غـرِّيـدُ   لـمَّـا تـرنَّـم والـغـصـون تميدُ

وأشهرُ ما قدَّم به أبو تمام للمدح بوصف الطبيعة مقدمةٌ من عشرين بيتاً، وصف بها الربيعَ في رائية مدح بها المعتصم، فغدتْ لجودتها مضرِبَ المثل في الإجادة والجمال، وأوَّلُها:

رقَّتْ حواشي الدهر، فهي تمرمرُ   وغـدا الـثـرى فـي حليه يتكسَّرُ

ولا تخطئُ إذا قلت: إن هذا الضرب من التجديد لم يكن ثورة على القديم، وإنما كان تحويراً يسيراً له، تناول المظهرَ لا الجوهر. فَوَصْفُ القصر ضربٌ من الوقوف على الديار، إلَّا أنه وقوفٌ على قصر عامر، لا على طلل دارس. ووصفُ

الربيع تطويرٌ لما كان الأقدمون يصفون من ربع خَصْب أو جَدْب، يكنف الطلل، وترتع فيه الآرامُ بعد الأنعام، والوحشيُّ بعد المستأنَس.

2 ـ المعاني والصور بين التجديد والتقليد

ما ذهب إليه بعضُ المحدثين في دراسة المقدّمات ذهبوا إلى مثله في دراسة المعاني والصور، فقال قائلُهم[1]: «كانت الحضارة الإسلامية واستقرارها، وبُعْدُ الناس عن الماضي الجاهليّ من أسباب الثورة على القديم، والبَرَم بالتقليد». ومضى يبني على هذا الأساس الذي أرساه نقداً مرتجلاً، تستطيع أن تزعزع أركانه بمثل ما زعزعتَ دعوى مَن ادّعى أن في المقدّمات ثورةً ثارها التجديدُ على التقليد، إذْ أحلَّت وصفَ القصور والربيع محلَّ الأطلال والمراتع.

والقارئُ العجلانُ قد يذهبُ هذا المذهبَ، فلا يُؤْخَذُ عليه أدنى مأخذ إذا تراءى له أن يستنبط من الأقوال والآراء السابقة أن العصر العباسي الأول شهد ثورة على الوصف التقليديّ بصورة عامة، وعلى وصف الطبيعة بصورة خاصَّة. وحجّتُه فيما يستنبط أن الطبيعةَ جامدَها والحيَّ قد تأثر وصفها بالثورة على الموروث، وحجته على حظٍّ من القوة والإقناع، لكنه لا يبلغ مبلغ اليقين.

وسرُّ الإقناع فيما يَحْتَجُّ به أن الطبيعة من الموصوفات الثابتة المعالم، والثورةُ على وصفها القديم تعني أن الموصوفات الأخرى ـ ومنها الدور والقصور، والأدوات والآلات ـ أحقُّ منها بالتغيُّر؛ لأن الحضارة الوافدة، وقفتْ شعراءَ العصر العباسي الأول على ما لم يعرف أسلافُهم، والجديدُ أولى بالتجديد في طريقة الوصف، ولأن الواصف أقدرُ على تطوير الوصف إذا تغير الموصوف. أمَّا إذا ثبت الموصوف ـ والطبيعة أثبت الموصوفات ـ فإن تغيُّر الوصف مرهونٌ بتغيُّر الثقافات، واختلافِ المفاهيم، وتبدُّل المعايير.

والقارئُ العجلان نفسهُ لا يعدمُ حجَّةً أخرى يدحضُ بها ما ذهبْنا إليه من

(1) شعر الطبيعة في الأدب العربي / 164.

الارتياب في التجديد، كأنْ يظاهر ما ذهبَ إليه بأقوال أوضحَ من الأقوال السابقة تُثبت أنَّ حضارةَ العصر العباسي الأول أنجزت العوامل والمقوِّمات الثقافية والفنية التي يستندُ إليها التجديدُ في الوصف عامّةً، وفي وصف الطبيعة خاصّة، ومن هذه الأقوال قولُ د. سيد نوفل[1]:

«إن تطوُّر شعر الطبيعة لذلك العصر كان طبيعيّاً، تقتضيه الحضارةُ الجديدة. وكان الأعاجمُ أصحابَ حظٍّ فيه بقدر ما ساهموا في بناء هذه الحضارة، أو أثَّروا فيها. والحضارةُ وثيقةُ الصلة بتطوُّر هذا الفن الشعري. ذلك بأنها تقدِّمُ من الصور والتماثيل للطبيعة ما يزيد الشعورَ بجمالها، وما يقدِّم للشعراء نماذجَ فنّية تساعدُ على التجويد والإتقان، كما كان للأعاجم حظٌّ في صرف العرب عن ماضيهم وفتنتهم بالحاضر الباهر، فتعلَّقوا به، وأقبلوا عليه، يجلون محاسنه».

وقبل أن ننساق في ركاب الأحكام المرتجلة، فنفتي بلا دليل، يحسنُ بنا أن نضرب الرأيَ النظريَّ على محكِّ النقد التطبيقيِّ، وأن نلتمسَ من د. سيد نوفل نصّاً واحداً يظاهرُ به فتواه، ويثبتُ أن الأعاجم صرفوا العرب عن ماضيهم، وأن حضارةَ الفرس قدَّمت لشعراء العرب نموذجاتٍ فنيةً فتنتهم بتجويدها وتجديدها، وسحرتهم بإتقانها وتحسينها، فعافوا ما ألفوا، ونسجوا على منوالها.

لم يعدم د. سيد نوفل نصّاً، يؤيد به ما ذهب إليه، إذ أَقْبَسَنا ما الْتَمَسْنا، فقال[2]:

«كان الشعراءُ القدماء يعالجون الصيد على الفرس، ويصفون كلابَ الصيد وصفاً فيه تقبيحٌ لها، إشارةً إلى البأس، وتجميلٌ للصيد. وأتى الرُّجَّاز في حركة الإحياء [ولعلَّه يعني رجّاز العصر الأموي] فساروا على نمطهم. أمَّا في هذا العصر فقد أصبح كلبُ الصيد يصوَّرُ في الأراجيز تصويراً حسناً: فهو شجاع، خفيف، فاتك، مُسْعِدٌ لأصحابه، جميل الشكل، يصطاد في مهارة وبراعة، وتبدو في هذه الأوصاف فتنة بهذا الحيوان، كما في أرجوزة أبي نواس:

(1) شعر الطبيعة في الأدب العربي / 194.
(2) السابق / 168.

لما تبدَّى الصُّبحُ من حجابه   كطلعةِ الأشمطِ في جلبابه..»

ولمّا كنَّا قد وقفناك على بضعة أبيات من هذه الأرجوزة في كلامنا على الصيد بالكلاب في هذا الباب من هذا الكتاب فقد أمسكنا عن تكريرها ههنا، فالتمسها هناك لكي تقرن ما نقول بما قال د. سيد نوفل.

إننا لا ننكر على أبي نواس إبرازَه ما في الكلب من نشاط وشجاعة، ومِراح وبراعة، لكننا ننكر أن يكون وصفُ الكلب بهذه الصفات الحميدة من جديد الفُرْس، وقد أثبت التحقيق أنها من قديم العرب. وننكر أيضاً أن يكون أبو نواس مبتدعها، وهو متَّبع، سبقه إليها كثير من قدماء الشعراء.

فالراعي النميريّ[1] وصف كلابه بضمور الظهور، وغؤور الخصور، والسرعة في الانقضاض على الفرائس، فزعم أنها إذا انقضت على الطرائد كانت تطيرُ ولا تسير، كأنها سربٌ من زنابير. وذو الرمة كان إذا ركب جواده سار إلى جانبه كلبُه الذي أحبَّه وقرَّبه، وضرَّاه ودرَّبه، وزيَّن عنقه بقلادة، فكيفُ يُرْمَى العربُ بتقبيح الكلاب؟

تلك واحدةٌ. والثانيةُ أن الشعراء القدماءَ لم يصفوا الكلبَ بالجبن والبلادة والشؤم، وأن أبا نواس لم يكن السبَّاق إلى إطرائه بأنه «شجاع، خفيف، فاتك، مُسْعد لأصحابه». صحيح أن الصراع بين الثور والكلاب كان ينتهي في المدائح بنجاة الثور، غير أن الجاحظ نصَّ على أن النصر كان للكلاب على الثور في المراثي. وهذا النصُّ يعني أن الكلاب كانت عند قدماء الشعراء، وقبل أبي نواس بشيرَ سَعْدٍ وفأل، ولم تكن نذير نحس وشؤم. قال الجاحظ[2]:

«ومن عادة الشعراء، إذا كان الشعرُ مرثيةً أو موعظةً، أن تكون الكلابُ التي تقتلُ بقرَ الوحش. وإذا كان الشعر مديحاً، وقال: كأنَّ ناقتي بقرةٌ من صفتها كذا، أن تكونَ الكلابُ هي المقتولةَ. ليس على أن ذلك حكايةٌ عن قصة بعينها، ولكن الثيرانَ

(1) انظر كتابنا «الشعر في العصر الأموي» / 180 وما بعد.
(2) الحيوان 2/ 20.

ربّما جَرَحت الكلابَ، وربما قتلتها. وأمَّا في أكثر ذلك فإنها تكون هي المُصابة، والكلابُ هي السالمة والظافرة، وصاحبُها الغانم».

والثالثة أن أرجوزة أبي نواس التي رأى فيها د. سيد نوفل ملامحَ التجديد كانتْ إلى التقليد أقرب، وتجلَّى تقليدُها في المعاني والصور على السواء. وحَسْبُك أن تقارنها بأرجوزة نظمها الشمردلُ بن شُرَيْك [ت: 80هـ] قبل أن ينظم أبو نواس [ت: 198هـ] أرجوزته[1] بقرن كامل لتقف على مبلغ التشابه بين النصين.

حدّد الشمردل زمان الخروج إلى الصيد بالصقر، فقال: «قد أغتدي والصبحُ في حجابه». وحدَّد أبو نواس زمان الخروج إلى الصيد بالكلب: «لما تبدَّى الصبح من حجابه». ووصف الشمردل مخالب صقره، فجعلها كساكين الجزار، إذْ قال:

جاء وقد أنشبَ في إهابه ... مخالباً ينشبن في إنشابهِ

مثل مدى الجزار أو حرابه

ووصف أبو نواس إظفر كلبه، فإذا هو مديةٌ حادَّة، فقال:

كأنَّما الأظفورُ في قنابه ... موسى صناع رُدَّ في نصابهِ

والرأي عندنا أن الحكم للوصف في العصر العباسي بالتجديد يحتاج إلى أدلة أقوى من هذه الأقوال والشواهد، وأننا ما زلنا نُرجّح أن ملامح التجديد كانت أضعف من أن تطمس التقليد الراسخ الجذور.

3 ـ تفرد بعض القصائد بالوصف

قلَّما يقع القارئ في دواوين الشعراء الجاهليين والإسلاميين والأمويين على قصائد، وَقَفَها أصحابُها على الوصف، وكأنَّ قدماء الشعراء تواضعوا على أن يعدّوا الوصف غرضاً تجميليّاً أو تكميليّاً للأغراض الأخرى، يسخّرونه لتحسين المدائح

(1) انظر كتابنا «الشعر في العصر الأموي» / 182 وما بعد.

والأهاجي، أو يستعينون بما يصفون على استنباط حجج وأدلة، يظاهرون بها أفكارهم المجرّدة، لأن صور الطبيعة المحسوسة أَوْقَعُ في النفس من المعاني الذهنية الخالصة.

وفي العصر العباسي الأول بدأ بعض الشعراء يخصُّون الوصفَ بمقطَّعات متمحِّضة للوصف، متخصِّصة بتصوير الجمال على رأي مَنْ يرى أنّ الفنَّ للفن. ويُعَدُّ أبو نواس من أبرز الشعراء الذين ذهبوا هذا المذهبَ، على النحو الذي تجلَّى فيما ذكرنا قبلُ من أراجيز، وصفَ بها الثعلبَ وكلبَ الصيد والديك الهندي.

ومَنْ يستعرضْ ديوانه يجدْ فيه مقطَّعات كثيرة من هذا النمط، جلُّها في وصف الخمر، وأقلُّها في الموصوفات الأخرى، ومنها مقطعة من ستة أبيات، وصف بها امرأةً، خلعت ثيابها لتغتسل، فاختضبَ خدّاها بدم الخجل، وراحت تصبُّ الماء من إناء على جسد بضّ أنعم من الماء والهواء. وحينما بدأت بالاستتار فوجئت برجل متطفِّل يرنو إليها، فأسبلت ثوبَها الأسودَ على جسمها الأبيض، فاختفى النهارُ في الليل. قال أبو نواس:

نَضَتْ عنها القميصَ لصبِّ ماءٍ ... فوَرَّد وجهها فرطُ الحياءِ[1]
وقابلت النسيمَ، وقد تعرَّت ... بمعتدل أرقَّ من الهواءِ
ومدَّتْ راحةً كالماء منها ... إلى ماء مُعَدٍّ في إناءِ
فلمَّا أن قَضَتْ وطَراً، وهمّت ... على عَجَلٍ إلى أخذ الرداءِ
رأت شخصَ الرقيب على التداني ... فأسبلت الظلامَ على الضياءِ
فغاب الصبحُ منها تحت ليلٍ ... وظلَّ الماءُ يقطرُ فوق ماءِ

ويُخيَّلُ إلينا أن أبا نواس، لامتداد نشوته وقصر صحوته، كان ضيِّق الصدر بالوصف المطوَّل المفصَّل. ولهذا آثر في وصفه الفني المقطَّعاتِ على المطوَّلات.

(1) ديوانه / 27. بمعتدل: بقدٍّ معتدل.

أمَّا أبو تمام فقد أطال وفصَّل في بعض ما وقف من شعره على تصوير الطبيعة. ومن مطولاته أرجوزة، كنا قد ذكرنا قطعةً منها في كلامنا على وصف الغياض والرياض والأشجار والأنهار، ومنها:

وفتقتْ من مِذْنبٍ يَعْبوبِ   وغلبت من الثرى المغلوبِ[1]
ونفَّسَتْ عن بارضٍ مكروب   وسكَّنتْ من نافر الجنوبِ
لذيذة الريق مع الصبيب   كأنَّما تهمي على القلوبِ

وللشاعر الساخر زَنْد بن الجَوْن المشهور بأبي دُلامة [ت: 161هـ] قصيدةٌ طريفة، فيها من رشاقة الظرف، مثلُ ما فيها من أناقة الوصف، مع أنها قيلت في بَغْلة بليدة، لا في غانية لعوب، وعدَّةُ أبياتها أربعةٌ وأربعون بيتاً، صوَّر فيها الشاعر دابَّته التي أعياه تواكلُها وتكاسلُها وصفونُها وحرونها، فقال:

أبعدَ الخيل أركبُها وِراداً   وشُقْراً في الرعيلِ إلى القتالِ؟[2]
رُزقتُ بُغَيْلةً فيها وَكالٌ   وخيرُ خصالها فَرْطُ الوكالِ
رأيت عيوبها كثرتْ وعالتْ   ولو أفنيتُ مجتهداً مقالي

ولعلَّ أطولَ قصيدة تمحَّضتْ للوصف الخالص قصيدةٌ كادتْ تتفرَّدُ بشكلها ومضمونها من أخواتها: أمَّا الشكلُ فأبرزُ ما يميزه نظامُ الازدواج، فكلُّ بيت منها شطران ذوا قافية ورويٍّ خاصَّيْن، وأمَّا المضمون فجوهرُه وصفُ العشاق جسوماً ونفوساً، وخَلْقاً وخُلُقاً. نظمها حمدان بن أبان بن عبد الحميد، فطوَّل وفصَّل حتى أربى ما اختار منها الصُّوليُّ على مئة بيت. ومنها:

قد غلقت رهونُهم   واستعبرت عيونُهم[3]

(1) ديوانه 4/ 503. المذنب: مسيل الماء. يعبوب: جدول كثير الماء. البارض: أول ما يظهر من النبت. الريق: تردد الماء على وجه الأرض وقيل ريق المطر أول دفعة منه.
(2) كتاب البغال / 332 (رسائل الجاحظ ج/ 2). وراداً: ج وَرد والوُردة، حمرة تضرب إلى الصفرة. الوكال: الفتور. عالت: زادت.
(3) أخبار الشعراء المحدثين / 57.

وحـــالــفـــوا الـسُّــهـــادا   وخـــالــفـــوا الـــرُّقـــادا
أبـــدانُـــهـــم نـحـيـلَـهْ   مـــتـــعـــبـــةٌ عـــلـــيـــلَـــهْ

4 – بين الجزالة والرقة

أشرنا قبلُ إلى أن ما ذكره الدارسون المحدثون عن التجديد، وعن ثورة الحضارة بالبداوة لم يكن قاعدةً مطّردة، يمكن تطبيقُها على أساليب الشعراء في العصر العباسيّ الأول إلَّا في إطار ضيق، وهو الإطارُ الذي لم يكن للماضي المهيب سلطان عليه. أمَّا الموصوفات التي تواضع الشعراء القدماء على تصويرها بالأساليب الجزلة، والمفردات الغريبة فقد بقيت هيمنة الأصالة مفروضة عليها، لا يستطيع المجدِّدون أن يتحدَّوْها بأساليبهم الرقيقة.

ولا يخطئُ من يرى أن زمام القيادة في الحركة النقدية بقي في أيدي النحاة وعلماء اللغة، ورواة الشعر، وعشَّاق التراث، وأن الشعراء كانوا مضطرين إلى الانقياد بهذا الزمام لئلا يزدريهم الخلفاءُ والأمراء، وسَدَنَةُ اللغة.

فالخليلُ بن أحمد الفراهيدي كان يقول: «إنما أنتم، معشر الشعراء، تبع لي، وأنا سكان السفينة، إن قرَّظتكم، ورضيت قولكم نفقتم، وإلَّا كسدتم». وفحوى هذا القول أنه لا رواج ولا سيرورة لشعر يخالف فيه ناظمه ما تواضعَ عليه الخليل والأصمعيّ وأبو عمرو بن العلاء من التزام الفحولة وفرض الجزالة، ورفض الرقة والرِّكَّة والحداثة، وخاصَّة في وصف الإبل والخيل والكلاب وحمر الوحش؛ أي في وصفِ الطبيعة الصحراوية، وفي تصوير الحياة البدوية.

وممَّا يدلك على ذلك أن بشَّار بن برد الذي كان يُسِفُّ في مداعبة ربابة بقوله:

ربـــابـــةُ ربَّـــــةُ الـبـيـتِ   تصبُّ الخلَّ في الزيتِ

كان، وهو يصفُ الثور الوحشيَّ في مِدْحةٍ مَدَح بها داوودَ بن حاتم ـ وكان من أشراف بغداد ـ يفرغ في وصفه كثيراً ممَّا قبس من جزالة بني عقيل وغريبهم، فيقول:

وكأنه من وحش وجرة ناشط ... يقرو العقنقل آلفاً بعدابهِ[1]
جذل المها، وصوار كلِّ خميلة ... لاعن تجفُّله نجاء خبابهِ
أرج القنان، إذا ترجَّلَتِ الضحى ... صخب القنابر تحت ظلِّ سحابهِ

وينهج النهج نفسه في وصف بعيره، فيقول:

عَرد إذا فرسَ المطيّ، كأنما ... - يغدو - يجرجر دارسٌ في نابهِ[2]
وإذا سرى كحل الزميل بأَرْقةٍ ... من قرع بازلهِ، ومن قِيقابه
دامي الأظلِّ على الحِداب، كأنما ... خُضِبت بعصفره رؤوسُ حدابهِ

ويُخيَّل إلينا أنَّ هؤلاء الشعراء المولدين كانوا يتكلَّفون هذه الطريقةَ في النظم لكي يظفروا من الناقد بالإجازة، ومن الممدوح بالجائزة، أو يتعمَّدون محاكاةَ القدماء في أساليبهم وتراكيبهم وإغرابهم لكي ينفوا عن أنفسهم تَفَثَ التهمة بالعجمة؛ لأنهم كانوا يعلمون علمَ اليقين أن الخلفاء والأمراء وسراة القوم ـ وجلُّهم من العرب الأقحاح ـ لم تخدعْهم بهارجُ الحضارة عن أصالة البداوة.

وهؤلاء الشعراء أنفسهم كانوا إذا صوّروا الموصوفات الأخرى، ولاسيّما ما اتّصل منها بالحياة اليومية، يُؤْثرون المأنوسَ على الوحشي، ويتجنَّبون الإغراب، ويُبالغون في الرقَّة، حتى تفضي بهم الرقة إلى الرِّكَّة. فبشار الذي يقول في وصف المعركة:

(1) ديوانه 1/ 284. يقرو: يقصد. العقنقل: الكثيب من الرمل. وجرة: موضع بين مكة والبصرة وكان مألفاً لبقر الوحش. العداب: جانب من الرمل من الكثيب رقيق. الجذل: الأصل وهنا أراد الفحل. المها: بقر الوحش. والصوار: قطيع البقر. الخميلة: الشجر الملتف. لا عن تجفله نجاء خبابه: ليس سرعة خببه في السير عن خوف بل عن شدة نشاطه. أرج: عَطِر الرائحة وهو وصف للعقنقل. القنان: ج قنة، أعلى الجبل. القنابر: من الطيور.

(2) ديوانه 1/ 282. عرد: صلب. يجرجر: يصوّت. دارس: بالٍ يريد: يحكّ أنيابه فيكون لها صوت شديد. الزميل: المصاحب للراكب على متن بعير واحد. الأرقة: المرة من الأرق. القيقاب: قعقعة نيابه. الإظل: باطن الخف. الحداب: ج حدب، ما ارتفع من الأرض وغلظ يريد أن باطن خفه يدمى من كثرة المشي في الأرض الغليظة.

كـأنَّ مُـثـارَ النقع فـوق رؤوسنا   وأسيافَنا ليلٌ تَـهَـاوى كواكبُهْ

يقول في وصف ربابة:

لـهـا عــشـرُ دجـاجـات   وديـــكٌ حـسـن الـصـوت

ويصف الأتان على لسان بعلها وصفاً واضح الألفاظ، رشيق الوزن بأبيات مدَّعيّاً أنها من نظم الحمار، فيستهلُّها بقوله:

سـيّـدي خُـــذْ بـي أتـانـاً   عـنـد بــاب الأصـبـهـانـي

فإذا هو ينسج على منوال آخر شعراً شفيف النسج، سخيف الفكرة، كأنَّه لشاعر آخر.

وربّما كان أبو الشمقمق ـ واسمه مروانُ بن محمد ـ أكلفَ الشعراء العباسيين بهذا الأسلوب الواضح الألفاظ، القريب من أذهان الناس؛ لأن كلَّ موصوفاته أو جلَّها من هذا النمط اليومي الشائع بين العامة: كالهرة والفأر، والذباب، والعنكبوت، والبرغوث، والبيت، والباب، والخبز، والتمر، والضعف، والفقر. ولعلَّه كان يتخيَّرُ هذا الأسلوبَ ليخلع على شعره روحَ الدعابة والسخرية، فتخفّ مؤونتُه، وتسهل روايتُه. قال يصف سوءَ حاله:

بــرزتُ مـن الـمـنـازل والـقـبـابِ   فلم يعسرْ على أحد حجابي[1]
فمنزليَ الفضاء، وسقف بيتي   سـمـاءُ الـلـه، أو قطع السحابِ
فـأنـت إذا أردت دخـلْـتَ بيتي   عـلـيَّ مُـسـلِّـمـاً مـن غـيـر بــابِ
لأنــي لـم أجـدْ مـصـراعَ بـاب   يكون من السحابِ إلى الترابِ
ولا حـاسـبـتُ يـومـاً قهرماني   محاسبةً، فأغلط في حسابي
وفــي ذا راحـــةٌ، وفــراغُ بـالٍ   فـــدابُ الـدهـرِ ذا أبـــداً ودابــي

(1) مختارات من شعر أبي الشمقمق / 38. الدأب: العادة والشأن.

نخلصُ ممّا عرضنا إلى أَن الثقافاتِ الدخيلة عجزت عن أن تزاحم جفاوة البداوة بغضارة الحضارة، وأن هذا العجز تجلَّى في أساليب الشعراء المولدين، وهم يصوِّرون كلَّ ما له صلةٌ بحياة العرب وبيئتهم. ونخلصُ كذلك إلى أن قول د. سيد نوفل[1]: «كان للأعاجم حظٌّ في صرف العرب عن ماضيهم» لا يستند إلى أدلَّة معقولة، أو إلى نصوص مقبولة.

ولا نُخطِئُ إذا قلبنا طرفي المعادلة، وعكسنا جانبي المسألة، فجعلنا المؤثِّر متأثّراً، والغالبَ مغلوباً، وزعمنا أن قوة البداوة طغتْ على الأساليب والتراكيب والمفردات طغيانَها على المعاني فيما وصف به المولَّدون كلَّ ما يتعلَّق بماضي العرب، وأنها سمحت في الوقت نفسه لهؤلاء الشعراء أن يتفلَّتوا من إسار الجزالة والفحولة، وأن يتبذَّلوا ما شاء لهم التبذُّل في الموصوفات الحضرية، ولو أفضى بهم التبذُّل إلى استعمال العاميّ والمعرّب.



(1) شعر الطبيعة في الأدب العربي / 194.

الفصل الثاني

الغـــزل

أ ـ تمهيد

ذكرنا في كتابنا (الشعرُ في عصر النبوّة والخلافة الراشدة) أنه، مع بزوغ الإسلام، هبَّتْ على الغزل رياحٌ أخمدت جذوته، ولم تُطفئْ شهوته، بل قيَّدتها بقيود من الدين والخُلق، ألزمتها السموَّ في التفكير، والتحشُّمَ في التصوير والتعبير. بعدما نظَّمتْ علاقة الرجل بالمرأة على أساس الزواج المشفوع بالمودَّة والرحمة.

ثم أشرنا في كتابنا (الشعرُ في العصر الأمويّ) إلى أنه تهيَّأت للغزل عوامل ساعدت الغرائز على التفلُّت من عقالها، فراجتْ سوق الغزل بعد بوار، واشتهر شعراؤُه بعد خمول، حتى طغى على الأغراض الأخرى.

وأهمُّ هذه العوامل ارتدادُ الفتوح بعد امتداد، ومنافسةُ الجواري في الحواضر للحرائر، وانشغالُ الشباب بالجمال عن القتال، وباللهو عن الغزو، وتدفُّق الثراء من أطراف الأرض المفتوحة، على المدن العربية عامَّة، وعلى دمشق ومكة والمدينة خاصّة، وفشوُّ فاشية الغناء، وتغاضي الخلفاء والأمراء عن تماجن الخلعاء، وتبذُّل الشعراء، حتى عمَّ السيلُ وطمَّ، واقتحمت أمواجُه على الوليد بن يزيد قصره، وكادت تشغله في خلوته عن دولته. فلم يُصْغ إلى الغزل والغناء فحسب، بل أبلى فيهما بلاءَه

في السياسة. فتغزَّل وتبذَّل، وشرِب وطرِب، ولحَّن ومجن، وغنى ورَقَص، وجعلَ بطانته من الفَسَقة.

إذا كان الغزل في العصر الأمويّ قد انتشرَ هذا الانتشارَ، والإسلامُ لمَّا يزلْ مرهوب الجانب، مهيب السلطان، والعروبةُ ما برحتْ تفرضُ قِيَمَها ومفاهيمَها على سلوك الناس، فما الحالُ التي آل إليها الغزل في العصر العباسيِّ الأول بعدما اختلط الإسلامُ بمِلَل ونحل، لم يكن له بها عهد، وامتزج الشعبُ العربيُّ بشعوب وأجناس تخالفُه في الثقافات والعادات؟

ب- تأثير الجواري في ازدهار الغزل وانتشاره

إن ما ذكرناه في كتابنا (الشعرُ في العصر الأموي) عن ازدهار الغزل في ذلك العصر يبدو باهت الأضواء، خافت الأصداء إذا قورن بما آل إليه حال الغزل في العصر العباسي الأول؛ إذْ تحولت موجة الغزل الأموية إلى سيل عباسي جارف، يزحم الأغراض التقليدية الأخرى، أو يجتاحُها، حتى ليخيل إليك أنه لم يكن للناس عامّةً، وللشعراء خاصّة شأنٌ يعنيهم غير الغزل والغناء، وما يتصل بهما من لهو وخمر ومجون.

ويغلب على الظن أن الكوابح الدينية والأخلاقية والاجتماعية التي كانت تردع شعراء العصر الأموي بعضَ الردع، وتعصمُهم من التمادي في الغواية بدأت في العصر العباسي تتراخى. فجمحت الشهوات المكبوتة، وطغت الغرائز المقموعة، وأصبحت لذة الجسد عند هذه الطائفة من الشعراء والمغنّين فوق المُثل العليا، كما يجري في كلِّ مجتمع مُترف، ينتقلُ من البداوة إلى الحضارة.

ولو خطر لك أن ترسم صورة تمثل ازدهارَ الغزل وانتشارَه لشقَّ على خيالك وأصباغك وريشتك أن تحيطَ بهذا العالم الصاخب المتعدِّد الشخوص والعناصر والألوان، الواسع الآفاق. فأنت لا تجدُ نفسك في المربد أو كناسة حيث كان جرير ينشد غزل المطالع التقليدي، ولا في نجد والحجاز حيث كان جميل ينشد غزله

العذريّ وابنُ أبي ربيعة غزله الحسّي، فحسب. وإنما تجد نفسك في حواضر كبرى، اتَّسعت مجالسُها وقصورُها وحاناتُها حتى غدت أسواقاً أدبية فنية، لا يروج فيها غرضٌ من أغراض الشعر رواجَ الغزل.

لقد أُتيح للشاعر الغزِل في العصر العباسي أضعافُ ما أتيح لسلفه الأمويّ أو الجاهليّ من أسباب الانشراحِ والانبساط في التعبير عن غريزة الجنس العميقة الجذور في النفس، فراح يترجمها غزلاً عفيفاً مرةً، وحِسِّيّاً أخرى وماجناً ثالثة، وشاذّاً رابعة، على أصداء الأوتار والمزامير، والدفوف والطنابير، ويغني أشعاره المغنون والقيان، وترقص على إيقاعه قدود الغلاميات، وهو يُعابث ويجمِّش، فلا تُرَدُّ له يدٌ عن جسد، ولا يطوف بوجهه طائفٌ من حياء.

وإذا أبيتَ إلَّا أن ترسمَ مشهد الغزل، فأنت مضطرٌ إلى أن تَفْسَح للجواري من كلِّ جنس ولون ولسان صدر اللوح الذي تخطّطه وتلوّنه؛ لأن الجواري أخذن بتبرُّجهن، وبما نشَّأهن عليه أهلُ النخاسة من الإغراء والإغـواء، يستحوِذْن على قلوب الشعراء بالدعابة والظرف، والفن والأدب بعد أن استحوَذْن على عيونهم بالمفاتن والتخلُّع والتماجن والفسوق.

صور د. شوقي ضيف هذه الطبقة المتفلِّتة من الضوابط، الغارقة في الشهوات، فقال[1]:

«من المحقَّق أن هؤلاء الجواري والقيان هن اللائي دفعنَ المجتمع العباسي في بعض جوانبه إلى الفساد الخلقي، إذ كُنَّ يعشن في بيوت النخاسة. وكانت دوراً كبيرة للعبث واللهو، ولم يكنَّ يستمعن فيها إلى ما يعدل بهن إلى السيرة السويّة، إنما كنَّ يستمعن إلى أحاديث العشق والصبوة، ومن حولهن الشياطينُ الذين يستهينون بكل شيء. بل كان منهم مَنْ ينكر أصول الدين إنكاراً، غارقاً في اللذة والمجون، من أمثال بشار بن برد وأبي نواس».

(1) العصر العباسيّ الأول / 176.

وخصَّ د. شوقي ضيف القيان ـ أي الجواري المغنيات ـ بالحظِّ الأَوْفَى من الهيمنة على شاعر الغزل، فقال[1]:

«كانت المغنيات خاصَّة، أو بعبارة أخرى القيان يعبثن بقلبه هن ومَنْ حَوْلَهن من الجواري والإماء.... وكلٌّ منهن تودُّ لو استحوذت على شاعر، وبادلته حبّاً بحبّ، وهياماً بهيام. وكاد أن يكون لكلِّ شاعر طائفةٌ من الجواري يحففْنَ به. وكان منهن كثيرات يُحْسِنَّ نظم الشعر. فكن يكتبن أبيات الغزل المثيرة على عصائبهن وثيابهن، وقد يطارحن بعض الشعراء أبيات العشق والصبابة».

قد تعارضُ ـ وأنت على حقّ ـ ما ذهبنا إليه نحن وأكثر الدارسين المحدثين من تسمية هذه الجائحة المفسدة «ازدهاراً» فتقول: أليس فيما سمَّيْتُم به هذه الأشواك التي تخدش الخَفَر، زرايةٌ بالزهر والشجر؟ فنقول:

الحقُّ أن الازدهار ههنا لا يعني الارتقاءَ بالغزل من التخلُّف إلى التقدُّم، وإنما يعني النموَّ مجرَّداً من دلالته الخلقية أو الفنية. والنموُّ من طِباع الأحياء، فهو يعرو شجرة الزيتون المباركة، كما يعرو شجرة الزقوم الشيطانية، فَيُخْرِجُ من الأصل فرعاً، ومن الفرع طلعاً، أيّاً كان شكلُ هذا الطلع. قال جلَّ ذكره: ﴿أَذَلِكَ خَيْرٌ نُزُلاً أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُّومِ (*) إنّا جَعَلْناها فِتْنَةً لِلظّالِمِينَ (*) إِنَّها شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ (*) طَلْعُها كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّياطِينِ﴾ [الصافات: 37/ 62ـ65].

وعن افتتان الشعراء الظالمين بهذا الطلع الجهنَّمي النابت من دِمَنِ النخاسة، وأحضان القيان. قال د. شوقي ضيف[2]:

«طبيعيٌّ أن تسوءَ سيرةُ القيان، أو على الأقلّ، سيرةُ طائفة منهن، وأن يفتح ذلك الأبواب للغزل الإباحيّ الذي يدفع إليه الجشعُ الجَسَديُّ، والذي لا يدع فارقاً بين الإنسان والحيوان. وهو غزلٌ لم يكنْ يعرفهُ العربُ في العصور الماضية عصورِ

(1) العصر العباسيّ الأول / 176.
(2) السابق / 177.

الوقار والارتفاع عن درك الغرائز النوعية. حقّاً عرفوا الغزل الصريحَ، ولكنَّهم لم يبلغوا مبلغَ العباسيِّين في الصراحة، وما وراء الصراحة من الجَهْر بالفُسوق والإثم دون رادع من خُلُق، أو زاجر من دين».

وإلحاحنا على تفصيل القول فيما أفسدت الجواري من غزل العصر العباسيّ لا يعني أنهن كنَّ العاملَ الوحيدَ الذي انحدرَ بهذا الغرض الإنساني من تغنّي جرير بالجمال، وتحليل جميل للمواجد إلى ولوغ المولدين في الدعارة، ومجاهرتهم بالفواحش، فقد شاركت في دفع الغزل إلى مهواة الرذائل عواملُ أخرى، أبرزُها الغزوُ الثقافيُّ والاجتماعيُّ الممرَّغُ بأدناس، لم يكن للعرب بها عهد، حتى قبل أن يتمِّم الإسلامُ مكارمَ الأخلاق. والثراءُ العريض الذي أغرق الحياة بالمتارف. والغناءُ الذي أفسد النخوة بالشهوة، وأغمد السيوف وشهر المعازف. وعن هذه العوامل وغيرها كنَّا قد تحدَّثنا فيما درسنا من الحياة الاجتماعية في الباب الأول من هذا الكتاب.

ج- أنماط الغزل

العصر الجاهلي أورثَ العصرَ الإسلامي أربعةَ أنماط من الغزل: أولُها غزلُ المطالع بما فيه من وقوف على الأطلال. وثانيها التغنّي بالمحاسن. وثالثها الغزل الحسي. ورابعها تصابي الشيوخ. وليس في واحد من هذه الأنماط ما يمرغ الطهارة بالدعارة، أو يخالف بالشذوذ ما فطر عليه البشر من تكامل الحياة واستمرارها باجتماع الذكر والأنثى في حرم المودة والرحمة.

والأمويون أورثوا العباسيّين خمسةَ أنماط كبرى، ينشعبُ بعضُها إلى فروع صغرى: أولُها الغزل التقليديُّ الموصولُ النسب بالنسيب الجاهلي. وثانيها الغزلُ الروحي المتطهِّرُ بشرعة الإسلام وخَفَر العرب. وثالثُها الحسِّيِّ المتفلِّت بعضَ التفلُّت من رقابة الأخلاق، وغيرُ المنغمس في رجس الجنس المتعهِّر. والرابعُ غزلُ الكهول المشفوع بالتحسُّر على الشباب الآفل. وآخرُها الغزلُ الكَيْدِيُّ المنطوي على حبٍّ مُفْترىً، وتواجدٍ مزعوم بنساء، ليس بينهن وبين الشعراء أدنى صلة، ليغيظَ به ناظموه أزواجَ النساء وذويهن.

وبعد أن انتقلت حاضرةُ الدولة العربية من دمشق إلى بغداد وجد العرب أنفسهم مضطرين إلى معايشة شعوب ذواتِ ثقافات تزاحمُ ثقافتهم، وأخلاق تخالفُ أخلاقهم، ثم تطغى عليها، وتشوبُ غزلهم النقيَّ بأوشاب لم يعرفوها، وإذا عرفوها لم يألفوها، لكن كثرة الخَبَث تُفسد النقاء، وتجتاحُ الطهارة بالدعارة. ومتى جمحت الغريزة شقَّ على العقل أن يلجمها، وهذا الجموحُ قاد العصر العباسي الأوَّل إلى أنماط من الغزل داعرة أو شاذة أضيفت إلى الأنماط العربية الأصيلة.

ومَنْ يستعرض ما انطوت عليه دواويـنُ الشعراء المتحدِّرة إليه من العصر العباسيّ الأول يقف على أنماط عدة رأينا أن نوزعها على ثمانية أنماط: أولُها المقدمةُ الطلليةُ، وثانيها وصفُ الظعائن، والثالث وصف الطيف، والرابع غزل المطالع التقليدي، والخامس الغزل العفيفُ، والسادس الغزل الحِسِّيُّ، وهذا النمط ثلاث شعب: الحسيُّ غير المتعهِّر، والداعر، والشاذّ. والسابع الغزل المتكلَّف، والثامن غزل الكهول. فإذا جعلت الفروعَ أصولاً، كان لديك عشرة أنماط، أشنعُها الغزل الشاذ.

1 ـ المقدمة الطللية

يُخيَّل إلينا أنه لم يظفر نمطٌ من أنماط الغزل العباسي بحظٍّ من دراسات النقاد العصريّين ومناقشاتهم، يعدِلُ ما ظفرت به المقدمةُ الطللية الغزلية، حتى ليذهبُ بنا الظنُّ إلى أنها ـ وهي أقلُّ الأنماط اتصالاً بعصرها ـ أصبحت مضماراً، يستبقُ فيه النقاد، ليفوزوا بجوائز مرصودة للمجلّي والمصلِّي والتالي، أو جُعِلت رمزاً قوميّاً يمثل جلالة الشعر العربيّ وأصالته، فمَضَوْا يتنافسون في تفسيره، فيفسِّره كلُّ دارسٍ منهم على ضوء موقفه من التقليد والتجديد، تفسيراً تلابسُه السياسةُ مَرَّة، والأخلاقُ أخرى، والفن ثالثة.

وربّما كان اختلاف الدارسين المحدثين ناجماً عن اختلاف الشعراء العباسيين: أيفتتحون بالأطلال مدائحهم ومفاخرهم لأن الافتتاح بها تقليدٌ تليد، أكسبه تقادمُ العهد ضرباً من القدسية؟ أم ينصرفون عن هذا التقليد البدويّ الذي

أَخْلَقه القِدمُ، فنسخته الحضارةُ ومسخته، وجعلته نَسْياً منسِيّاً، لا يرتبطُ بحَيَوات الشعراء أدنى ارتباط؟

وإذا كان الدارسون العصريون قد اختلفوا في قيمة المقدمة الطللية فكريّاً وفنيّاً، فإنهم أجمعوا أو كادوا يُجمعون على أن العصر العباسي الأول شهد ثورة عليها. لكنهم عادوا فاختلفوا كرَّة أخرى فيمن تزعَّم هذه الثورة: أهو مطيعُ بن إياس [ت: 168هـ] أم أبو نواس [ت: 198هـ] وكلاهما من المتّهمين بالمجون والفسوق، إن لم نقلْ بالتزندق والمروق؟ واحتدامُ الخصام في هذا النمط يحملُنا على أن نفصِّل القولَ فيما نظنُّ أنه لا يستحقُّ كلَّ هذا التفصيل، لئلاَّ نُرمى بازدراء الآراء، وإغفال ما أدلى به النقاد.

قال أبو الفرج الأصفهاني[1]: «قال مطيعُ بن إياس: جلستُ أنا ويحيى بنُ زياد إلى فتىً من أهل الكوفة، يُنْسَبُ إلى الصبوة، ويكتم ذلك. ففاوضناه، وأَخَذْنا في أشعار العرب، ووصفِها البيدَ، وما أشبه ذلك، فقال:

لأَحْسَنُ من بيدٍ يَحارُ بها القطا ... ومن جبليْ طيءٍ، ووصفِكما سَلْعا

تلاحُظُ عينيْ عاشقين، كلاهما ... له مقلة، في وجه صاحبه تَرْعى»

استنبط د. مصطفى هدارة[2] من هذا النصِّ أنَّ مطيعَ بنَ إياس سبق أبو نواس إلى الثورة بالأطلال ونَبْذِ البدءِ بالمقدِّمة الطللية. ولنا على قوله قولان: أولُهما أن البيتين لغيره، وإعجابُه بهما لا يعني بالضرورة أنه يذهبُ مذهب الفتى العاشق. وثانيهما أنه لو كان يذهبُ مذهبَه لوجدنا فيهما تجريحاً صريحاً للأطلال، ولمن يقفُ عليها. ونحن نجد فيهما بَرَماً بالصحراء: رمالاً وجبالاً، لا بالبداوة: ترحالاً وأطلالاً، ونجدُ أن هذا البَرَم لا يجعلُ الصحراء مفضولةً أو مرذولةً لحقارتها؛ بل لأنها تشغلُ العاشقَ بالطبيعة عن المرأة. وكلُّ ذلك لا يعني الثورةَ بالأطلال، وإنَّما يعني التفرُّغَ للحبِّ.

(1) الأغاني 13/ 322.

(2) في كتابه «اتجاهات الشعر في القرن الثاني» / 151.

ورجع د. يوسف بكّار بالثورة على الأطلال إلى أصوات خافتة سبقتْ أبا نواس، ومنها صوتُ نصيب الأصغر مَوْلى المهديّ [ت: نحو 175هـ] فقال[1]: «عزَّ عليه [يعني نصيباً] أن تجريَ دموعُه من أجل بقايا الرسوم وآثار الديار في قصيدة له، في مدح الرشيد:

أمِـنْ أجـل آيـاتٍ ورسـمٍ كأنه ... بقيةُ وحـيٍ، أو رداءٌ مُسَلْسَلُ

جرى الدمعُ من عينيكَ حتى كأنَّه ... تـحدُّر درٍّ، أو جـمانُ مفصَّلُ»

ورجع أيضاً إلى محمد بن عبد الله المعروف بابن المولى [ت: 170هـ] فقال[2]: «أمَّا ابن المولى فيَعُدُّ في قصيدة له في مدح المهدي بكاءَ الأطلال والتفجع عليها سَفاهاً وخَبالاً:

فـلا تبكِ أطـلالَ الـديـار، فإنها ... خبالٌ لمن لا يدفع الشوقَ عَوْلَقُ

وإنَّ سَـفـاهـاً أن تُـرى متفجِّعاً ... بأطلال دارٍ، أو يقودك معلق»

لو أعدتَ النظر في بيتي نصيبٍ لم تجدْ فيهما سخراً من الأطلال، ولا ثورةً بالوقوف عليها. وإنما تجد فيهما عبرات تنهمر، ولا يقوى الشاعر على ردِّها. فإن ادَّعينا أنه يسخرُ من الأطلال فعبراتُه تكذِّبُ هذا الادعاء. وإن ادَّعينا أن عينيه كاذبتان فلسانه الساخرُ من الأطلال أكذب. والنصُّ على الحالين يخلو من نُذُرِ الثورة على الأطلال.

وأمَّا بيتا ابن المولى ففيهما نهيٌ عن البكاء على الديار، لكن معناهما ليس من جديد العصر العباسيّ، فقد سبق إليه أقدمُ الشعراء الجاهليين. قال مهلهلٌ أخو كليب واسمه عديُّ بن ربيعة [ت: 100 قبل الهجرة]:

ازجـر النفس أن تُبكِّي الطُّلولا ... إنَّ في الصدر من كُلَيْبٍ غليلا[3]

كيف يبكي الطلولَ مَنْ هو رهنٌ ... بـطـعـانِ الأنــام جـيـلاً فجيلا

(1) اتجاهات الغزل في القرن الثاني الهجري / 99.
(2) اتجاهات الغزل في القرن الثاني الهجري / 99.
(3) الأغاني 5/ 56.

وإذا سلَّمنا بأنَّ ابنَ المولى زجر عينيه عن بكاء الديار أفلا ترى أن ما زجر به المهلهل نفسه أوضحُ وأصرحُ ؟ فلماذا لا يُعَدُّ زَجْرُه ثورةً على بكاء الديار؟ ثم لماذا لا يكون السبَّاقَ في هذا المضمار، وقد قال ما قال قبل ابن المولى بقرنين ونصف ؟ تلك واحدة.

والثانية أننا إذا أقررنا بأن نصيباً سخر من الأطلال ومن مساءلتها، فإن سخره لا يبلغُ في الإيلام والعُنْف ما بلغه سُخْرُ الكميت بن زيد [ت: 126هـ] قبلَه بنصف قرن. لقد ازدرى الكميتُ مَنْ يكلِّم الرسم، والرسمُ أصمُّ أبكم، أو يذرفُ الدمعَ على الربع، والربعُ لا يأبه لمن حلَّ به أو ارتحلَ عنه، فهو لا يُسَرُّ بمن ينزله، ولا يحزنُ على مَنْ يفارقُه، فلماذا يبكيه، ويقف على أثافيه؟

ولم تَهِجْني الظُّؤارُ في المنزل القفـ ... ـرِ بـروكـاً، ومـا لـها رُكَــبُ[1]

مـا لـيَ فـي الـدار بعـدَ ساكنِها ... ـ ولـو تـذكَّـرْتُ أهلَها ـ أَرَبُ

لا الـدارُ ردَّتْ جـوابَ سائِلِها ... ولا بـكـتْ أهـلَـها إذا اغتربوا

وإذا كان لنا أن نرى رأياً في هذه النصوص وأمثالها، فالرأيُ عندنا أن نصوصَ الشعراء القدماء من المهلهل إلى نُصيب لا تنطوي على الزراية بالأطلال، ولا على الثورة بالوقوف عليها، وأنَّ فيها من الإكبار فوقَ ما فيها من الاحتقار، وأن أصحابها يُقرُّون بأن لآثارِ الديارِ ـ على صَمَمها وبكَمها ـ سلطاناً عليهم، وأنَّها تفرضُ عليهم هيبتَها، فلا يستطيعُ العقل أن يغالب العاطفة، فيسألونها ويبكونها، كما تفرضُ كلُّ الآثار القديمة هيبتَها على كلِّ مَنْ يزورونها، فيقفون على عتباتها خُشَّعاً معتبرين، ولو كانت تمثّل حضارةً وديناً وجنساً غير حضارتهم ودينهم وجنسهم.

ومَنْ ينظر إلى الأطلال بمثل هذه العين الإنسانية المعتبِرة لا المحتقِرة يبرئ الشعراء القدماء من الجحود والكنود. وحينئذٍ يحفظُ على التاريخ جلالَه، وعلى الشعراء وفاءهم، ويَسُوغ لديه قولُ الأعشى:

(1) ديوانه / 554.

مـا بـكـاءُ الـكـبـيـر بـالأطـلال وسـؤالـي، وهـل تـردُّ سـؤالـي؟[1]

وقول لبيد:

فوقفتُ أسألُها، وكيف سؤالُنا صُمّاً خوالدَ، ما يبينُ كلامُها؟

ومنْ يذهب إلى ما ذهبنا إليه، فإنه لا يجدُ أدنى تناقض في سلوك الشاعر وكلامه إذا وقف على الأطلال وبكاها، ثم ازدرى وقوفَه، وحكم على نفسه بالسَّفاه؛ لأنه يقفُ ويبكي بقلبه، ويسفِّه ويزدري بعقله. وقلبُ الشاعر عندنا أصدقُ من عقله. غير أن د. يوسف بكار يُصِّرُ على أن في مقدمات نصيب الأصغر وابن المولى وأمثالهما استنكاراً واحتقاراً، لا إكباراً واعتباراً، وكأنَّه يرى فيها مخايلَ الثورة التي ثارها أبو نواس، فيقول[2]:

«وأمَّا ابن ربيع راوية ابن هرمة، فمع أنه دعا إلى الوقوف على أطلال صاحبته أم محمود، يسألُ عنها بعد أن شطَّ بها المزار في قصيدة مدحَ بها السري بن عبد الله في اليمامة، فإننا نجدُه في قصيدة أخرى في مدحه يستنكر الوقوفَ على الأطلال والسؤالَ عن أهلها، والبكاءَ عليها:

أفـي طـلـلٍ قَـفْـرٍ تـحـمَّـلَ أهـلُـه وقفتَ، وماءُ العين ينهلُّ هاملُهْ؟
تسائلُ عن سلمى سفاهاً، وقد نأتْ بسلمى نوىً شحْطٌ، فكيف تسائلُهْ؟
وترجو، ولم ينطق، وليس بناطق جواباً مُحيلٌ، قد تحمَّلَ آهلُهْ»

وهذه الهيمنة الأدبية التي فرضتها الأطلال على شعراء الغزل خاصة، وشعراء الأغراض الأخرى عامة أخذت تتحول مع مرور الزمن إلى رمز من رموز التعلق بالماضي، والتشبث بالتقاليد والقيم العربية، والإخلاص للأجداد، وحب التاريخ

(1) ديوانه / 1.
(2) اتجاهات الغزل في القرن الثاني الهجري / 100. نقول: إن ما ذكره د. يوسف من أن القصيدتين لابن ربيع فغير صحيح أولاً: اسمه ابن رُبيح لا ابن ربيع. ثانياً: إن القصيدتين هما لابن هرمة لا لابن رُبيح لكن ابن ربيح أنشدهما السّري، وأم محمود التي ورد اسمها في القصيدة الأولى هي محبوبة ابن هرمة، انظر «الأغاني 4/ 382ـ383» و«شعر ابن هرمة ص/ 18 وص/ 185».

التليد، وأصبح وصفها، سواء أكان مقترناً بوقوف عملي، أم بتخيل نظري شعاراً، لا يخرج عليه أو يزدريه إلَّا من كان مطعوناً في نسبه، أو ظنيناً في انتمائه القومي.

وإلى رأي يقاربُ ما رأينا ذهب د. محمد نجيب البهبيتي، فقال[1]:

«ولقد يكونُ هذا التقليدُ كان تحقيقاً أوَّلَ الأمر، وتعبيراً عن واقع الحياة التي كان الشاعر يحياها في بيئته، ولكنْ بمرور الزمن، وتطوُّر الحياة العربية، واتّساع نطاق الأرض التي يتحدث أهلُها لغةَ هذا الشعر استحالَ إلى وسيلة من وسائل التعبير الرمزيِّ، يصطنعها الشاعرُ لتصوير حالة نفسه بالقياس إلى فراق من يهوى». وقال أيضاً:

«استعمل الشعراءُ العباسيون، ومَنْ قبلَهم، ومَنْ بعدهم هذا الفنَّ كما كان القدماء يستعملونه، وذهبوا في ذلك مذاهبَهم، لا يعبؤون بصخب الاحتجاج الذي كانت ترفع الصوتَ به طائفة منهم. ذلك أنهم كانوا يُدركون مدى الدلالة الشعرية لهذه الوسيلة من وسائل التعبير».

قد يقال: إذا برَّأنا مَنْ ذكر الدارسون المحدثون من الشعراء القدماء الجاهليين والأمويين والعباسيين من تبعةِ الزراية بالوقوف على الأطلال، فلماذا أُثيرت هذه الزوبعةُ ؟ وعلى مَنْ تُلقى تبعتُها من الشعراء؟

تحدث د. يوسف حسين بكار في كلامه على من بدأ بمخالفة القدماء في الوقوف على الأطلال، وسمّى هذه المخالفة ثورة، فقال[2]:

«اختلف الدارسون المحدثون فيمن بدأ الثورة، فذهب قسمٌ إلى أن أبا نواس كان داعيتها الأول، وحامل لوائها» وذكر في الحاشية دارسين ذهبا هذا المذهب، فقال[3]:

(1) تاريخ الشعر العربي.. / 454 وما بعد.
(2) اتجاهات الغزل../ 98.
(3) اتجاهات الغزل../ 98.

«ومن هؤلاء السباعي بيومي في كتابه: تاريخ الأدب العربي، وأحمد عبد الستار الجواري في كتابه: الشعر في بغداد». ولم يحصر الثورة في أبي نواس، بل أشرك فيها شعراء آخرين أكثرهم من الموالي. ثم عاد فجدَّد له البيعة بزعامة هذه البدعة، فقال[1]:

«صحيحٌ أن أبا نواس تحمَّل القسطَ الأكبرَ من هذه الثورة، ولكنْ شاركه فيها جماعةٌ آخرون من شعراء عصره... وأبو نواس هو الذي دعا بقوة إلى إهمال استهلالِ القصائد بوصف الأطلال، وأهمُّ من حمل رايات الثورة، ورفع شعاراتها، وعمل على نشرها وإعلانها».

ومع هذا القول الحازم الذي يبدو ظالماً بإلقائه القسمَ الأعظمَ من أوزار هذه البدعة على أبي نواس، فإنه يبقى حكماً مخفَّفاً، فيه من الترفُّقِ بالشاعر فوق ما فيه من الإنصاف. والإنصافُ يقضي بأن نشفعَ الحكم بالأدلة التي تسوِّغ إلقاءَ الأوزارِ كلِّها أو جلِّها على ظهر المتَّهم، وأن نستمدَّ الأدلة من أفعالِهِ وأقواله. والاعترافُ سيّد الأدلة.

لو علّل أبو نواس ازدراءَه الأطلالَ تعليلاً واقعيّاً، فقال: على الشاعر في العصر العباسي أن يُقلع عن الوقوف على الأطلال وبكائها؛ لأنه تحضَّر، والحضارةُ نسخت البداوة لما لامه غيرُ المتشبِّثين بحياة الصحراء، وعادات الأعراب. لكنه علَّل الإقلاع تعليلاً ممرَّغاً بالموبقات؛ إذْ حقَّر الأطلال ومَنْ يقفُ عليها، وراح يفضل عليها وعلى التغني بها المجاهرةَ بأكبر الكبائر، ومنها التطوُّح المخمور في الحانات، وغِشيانُ القيان والغلمان، والانغماسُ في الأدناس ما ظهر منها وما بطن، فقال:

أحسنُ من منزلٍ بذي قارِ   منزلُ خمَّارةٍ بالانْبارِ[2]
وشمُّ ريحانةٍ ونرجسةٍ   أحسنُ من أينق بأكوارِ

(1) اتجاهات الغزل../ 98.

(2) ديوانه / 314. ذو قار: موضع قرب الكوفة. الأنبار: مدينة على الفرات غربي بغداد. أينق: ج ناقة. أكوار: ج كور، الرحل وما يحمل على الناقة. الزُنَّار: حزام كان يلبسه أهل الذمة.

وعِــشْــرةٌ لـلـقـيـان فـي دَعَــةٍ مَـــعْ رشــأ عــاقــدٍ لــزُنَّــارِ

لا يخفى على أصغر قارئٍ أصاب أدنى حظٍّ من دراسة الأدب ما في الأبيات السابقة من تحدٍّ للقيم الدينية، وإشاعةٍ للفواحش، وتفجير للغرائز. فكيف تتوقَّع أن يتقبَّل الخلفاءُ والفقهاء والأدباءُ موقفه هذا بقبول حسن؟

وإذا كانت المفاخرةُ بالمخزيات السابقةِ بعضاً ممَّا جاهر به أبو نواس، وهو يحملُ حملته الشعواءَ على الأطلال، ففي ديوانه مجاهرةٌ بمخزيات أخرى يتحدَّى بها العرب كافَّة متعلِّلاً بالنيل من الأطـلال. وأهمُّها السخرية من العرب أصولاً وفروعاً، وتاريخاً وأرضاً، والزرايةُ بتميم وقيس وأسد، وهي من كُبريات القبائل العربية العريقة، وحطُّها مجتمعةً عن جرعة من كأس مترعة. قال أبو نواس:

عـاجَ الشقيُّ على دار يسائلُها وعُجْت أسأل عن خمَّارة البلدِ[1]

لا يُرْقِئُ الله عينيْ مَنْ بكى حجراً ولا شفى وجْدَ من يصبو إلى وَتِدِ

قالوا: ذكرْتَ ديارَ الحيِّ من أسد لا دَرَّ درُّك قُلْ لي: مَنْ بنو أسدِ؟

ومَنْ تميمٌ، ومَنْ قيسٌ وإخوتُهم؟ ليس الأعاريبُ عند الله من أحدِ

دعْ ذا، عدمتُك، واشربْها معتَّقةً صفراءَ، تُعْنِق بين الماءِ والزَّبَدِ

ومهما يحاولْ شوقي ضيف، ومحمد النويهي، ويوسف بكار أن يدفعوا عن أبي نواس نزعته الشعوبية، فأنت لا تستطيعُ بعد وقوفك على الأبيات السابقة إلَّا أن ترى طيف هذه النزعة يتراءى بين تضاعيفها. وقد تراءى هذا الطيف لمحمد نجيب البهبيتي، فقال[2]:

«فقد غلا أبو نواس في الدعوة إلى ترك الافتتاحية الغزلية التقليدية للقصيدة التي تدور حول بقايا الديار والبكاء عندها، والوقوف عليها. وأسرفَ في القول بوجوب نبذِها، وذهب في تحقيرِها مذهباً، أوقفه من هذا التقليد موقفَ العدوِّ

(1) ديوانه / 230. عاج: مال.
(2) تاريخ الشعر العربي../ 417.

الأوَّل، حتى لقد ذهبتْ عصبيتُه عليه مذهبَ المثل، وغلب اسمُه على هذا الاتجاه غلبةً، تركته وكأنَّه صاحبُه الأول، وابنُ بَجْدته، وفاتقُ طريقته. وخلطَ أبو نواس بين عداوةِ الوقوف على الديار، وعداوةِ أصحابها، حتى قاربَ أن يكون في ذلك متعصِّباً على العرب. فربط ذلك بينه وبين الشعوبيِّين، وجعلهم يحتضنونه، ويُكبرون منه ما استحقَّ الإكبار، وما لم يستحقه».

وإذا كان الشيءُ يُظْهر حسنَه ضِدُّه، فإنه يظهر قبحه كذلك. ومَنْ يقرن تعصبَ أبي نواس وجَحْدَه فضلَ العرب بتسامح البحتري وإقرارِه بفضل العجم يثبتْ لديه أن شعوبية أبي نواس التي تتراءى لنا وللبهبيتي لم تكنْ طيفاً متوهّماً، بل كانت حقيقةً واقعة، يحرصُ الشاعر على إخفائها لئلا يحرمه إظهارُها من جوائز الخلفاء العرب.

فالبحتريُّ بعد أن قُتل المتوكّلُ بيدْ غير عربية ركبه غمٌّ شديد، فرحلَ عن حاضرة الخلافة، ومرَّ بإيوان كسرى، فوقفَ على أطلاله، وبكاها، وأطراها، وخلَّدها بقصيدة من أعظم القصائد الإنسانية، وختم وقوفَه على الطلل بشكر الحضارة التي خلَّفت هذا الأثر التاريخيَّ، وبذكر ما للفرس من حضارة قديمة، لا يُنْكَرُ تأثيرُها في حضارة العرب، فقال:

ذاك عندي، وليست الدارُ داري   باقتراب منها، ولا الجنسُ جنسي
غيرَ نُعْمى لأهلها عند أهلي   غرسوا من ذكائها خيرَ غرسِ

فأين قولُ أبي نواس: «ليس الأعاريب عند الله من أحد» من قول البحتري «غير نعمى لأهلها...»؟

وعلى وجود هذا التيار المعادي للأطلال، المشوب بشَوْب شعوبي جليّ أو خفيّ، بقيت الأطلالُ تفرض هيبتَها التاريخيةَ على المقدِّمات في أكثر الأغراض التقليدية، لا لأنها تعبّر عن تعلّق العربي المتحضر ببداوته القديمة؛ بل لأنها تنطوي على مَعينٍ لا ينضب من مشاعر الوفاء، والإخلاص للأحبَّة، والحنين إلى الماضي، وارتباط الفروع بالأصول، وحبِّ الوطنين: الكبير والصغير، وبرِّ الأبناء بالآباء،

وتشبُّث الإنسان بالأرض التي نبت منها ثم أجبره شحُّ السماء على مبارحتها، لكنه ظلَّ مشدود القلب إليها.

وممَّا يدلُّك على رسوخ المقدمة الطللية الغزلية في الشعر العربيّ، وعجز مَنْ عارضوها عن مغالبتها أمران:

أوَّلُهما أن أكثر المعارضين ـ وهم من أصول أعجمية ـ استهلُّوا بعضَ قصائدهم بها.

والثاني أنها فرضتْ نفسَها على ما يلائمُها من الأغراض كالفخر والمدح، وعلى ما لا يلائمها كالهجاء والرثاء.

بشارُ بن برد في بعض مفاخره ـ وهو من أشدِّ الشعراء نزوعاً إلى الشعوبية ـ استهلَّ الفخر بالأطلال[1]، وأبو نواس ومُسْلمُ بن الوليد وبشار بن برد[2] وصفوا الأطلال قبل أن يمدحوا. وبشارٌ وصف الأطلال في قصيدة هجاء[3].

وناهضُ بن ثومة[4] [ت: نحو 220هـ] وقف على الأطلال قبلَ أن يهجوَ نافع بن أشعر الحارثي. وأبو نواس جعل الأطلال مقدمة لبعض قصائده في المديح[5] وفي الهجاء[6] حتى في التي هجا[7] فيها العرب ونزار وفخر فيها باليمن.

وبقاء المقدِّمة الطللية مهيمنةً على مطالع القصائد في العصر العباسيِّ الأول لا يعني أن الشعراء كانوا سواء في الاحتفال بالأطلال. فمنهم من طوَّل المقدمة، وفصَّل فيها القول، ووفَّاها حقَّها من الوقوف والبكاء والوصف وتذكُّر الأحبة، ومنهم

---

(1) ديوانه ص/ 80، 407، ط. دار صادر.
(2) ديوانه ص/ 28ـ31ـ72ـ218ـ229ـ273، ط. دار صادر.
(3) ديوانه ص/ 69، ط. دار صادر.
(4) الأغاني 13/ 175.
(5) ديوانه / 21ـ220ـ523ـ524، ط. دار صادر.
(6) ديوانه / 341، ط. دار صادر.
(7) ديوانه / 90ـ387، ط. دار صادر.

من قصَّرها، وطوَّرها، فجاء وقوفه مصانعةً للتقاليد، واتَّسم وصفُه بسمات تخالف التقاليد بلا تحدّ، ولا ننسى التجديد.

فأبو تمام الطائي قدَّم لِمِدْحةٍ مدح بها خالد بن يزيد بن مزيد الشيباني [ت: 230هـ] بثمانية أبيات. ويُخيَّل إلينا أن انتماء المادح والممدوح إلى العرب ألهم الشاعر التطويل والتفصيل، فصوَّر ما تعاقب على دار صاحبته من أزمنة أخلقت جدتها، وأطفأت بهجتها، بعد أن كانت موطناً لظباء النساء اللواتي يسحرن بجمالهن طُلاّب الهوى. لكن هؤلاء النساء ـ على جمالهن الشبيه بجمال التماثيل ـ لم يكنّ متصابيات، بل كنّ على حظٍّ من العفاف عظيم، يعصمهن من الريبة. وأجملُ منهن وأعفُّ صاحبة الشاعر ماوية التي تقاربهن في السن، وتبزُّهن في الحسن. وحسنها جعلها سيدة النساء، وجعل الحب عبداً لها، يلازمُها حيث حلَّت، وشدَّ إليها أحداق العشاق، فلم تنظر إلى غيرها من النساء. قال أبو تمام:

لقد أخذتْ من دار ماويّةَ الحقبُ ... أَنَحْلُ المغاني للبِلى هي أم نَهْبُ؟[1]

تحيَّرَ في آرامها الحُسْنُ، فاغتدتْ ... قرارةَ مَنْ يُصبي، ونُجْعَةَ مَنْ يصبو

سواكنُ في برٍّ كما سكن الدُّمى ... نوافرُ مِنْ سوء كما نفرَ السربُ

كواكبُ أترابٌ لغيداءَ، أصبحتْ ... وليس لها في الحسنِ شكلٌ ولا تِرْبُ

لها منظرٌ قَيْدُ النواظرِ، لم يزلْ ... يروحُ ويغدو في خفارته الحبُّ

ويخيَّلُ إلينا كذلك أن بشاراً حينما مدح يزيدَ بن عمر بن هبيرة الفزاري [ت: 132هـ] فأطال في صفة الأطلال، كان متأثراً بعاملين: أولُهما نشأتُه البدوية في بني عقيل، وثانيهما عروبة الممدوح.

في بداية القصيدة حيّا بشارٌ دارَ سُعدى، وحدَّد مكانها بتسمية المواضع التي

(1) ديوانه 1/ 177. الحقب: ج حقبة، البرهة من الزمان طويلة. النَّحْل: العطية. تحير: هنا بمعنى أقام. آرامها: نساءها. النجعة: الطلب والقصد؛ أي أصبحت مجمع المُصبيات من النّساء وقصد الصابين من طلاب الغزل. البرّ: الصلاح. السرب: الفريق من الظباء. غيداء: من الغَيَد، النعمة والتثني. أتراب: متماثلات في السِّن. قيد النواظر: لا يفارقها النظر. خفارته: عهده وذمته.

تكنفها، واستنزل أصحابَه عن مطاياهم، واستبكاهم إجلالاً للطلل وأهله، وراح يُطلقُ الزفراتِ المحشرجةَ والعبراتِ الحبيسةَ، ويتذكر رَغَدَ الحياة يوم كانت سُعدى ترفلُ في هذا الربع، ويقرنُ رحيلَها الموجع بحبّه المقيم، ليثبتَ إخلاصَه لها، وتعلُّقه بدارها، فيقول:

سلِّم على الـدار بـذي تَنْضُبِ | فشطِّ حَوْضى، فلِوى قَعْنَبِ[1]
واستوقفِ الركب على رسْمها | بل حُـلَّ بـالـرسم، ولا تركبِ
لـمّـا عـرفـنـاهـا جَـرَى دمعُه | ما بعد دمع العـانس الأشيـبِ
أقــولُ - والعـيـنُ بـهـا غُـصَّـةٌ | من عَبْرة هاجت، ولم تسكبِ -:
إن تـذهـب الــدارُ وسكَّـانُـهـا | فـإنَّ مـا فـي القلب لـم يَـذْهـبِ
تـنـتـابُـهـا سـعـدى وأتـرابُـهـا | فـي ظـلِّ عـيـشٍ حـافل معجبِ

ولعلّ أغرب ما يقع عليه الـدارس، وهو يدرس المقدمة الطليلة، أن يجد خمسة من كبار النقاد والدارسين العصريين يجمعون على مبايعة أبي نواس بزعامة الثورة على الأطلال، وعلى أن ثورته هذه تعبيرٌ عن شعوبيته، ثم يجد وصف الأطلال في ديوان الشاعر نفسه، وقد تصدَّر بعضَ المدائح.

أمَّا النقّاد فهم: د. طه حسين، ود. محمد مندور، ود. أحمد محمد الحوفي، ود. محمد نجيب البهبيتي، ود. أحمد كمال زكي. وأمَّا المقدّماتُ الطللية فمنها قولُ أبي نواس في مطلع قصيدة مدح بها آل الربيع:

لمن دمـنٌ تـزدادُ حسنَ رسـومِ | على طول ما أَقْوَتْ، وطيبَ نسيمِ[2]
تجافى البِلى عنهنَّ حتى كأنما | لبسْنَ على الإقـواء ثـوبَ نعيمِ
وما زالَ مدلولاً على الربع عاشقٌ | حَـسِـيـرُ لـبـانـاتٍ طليحُ همومِ

غير أن هذه الغرابة تـزول أو تبهت بعد أن يقرن الـدارسُ معاني الأبيات

(1) ديوانه 1/ 145. تنضب وحوضى ولوى قعنب: أسماء مواضع. العانس: كبير السّن.
(2) ديوانه / 577. أقوت: خلت. الحسير: الكليل. لبانات: حاجات. طليح: متعب.

وصورها وعواطفها بما يقابلُها من وقوف القدماء على الأطلال. فأبو نواس يكسو الطلَل المهجور ثوباً قشيباً، ويُجنّبه عواملَ الهدم، ومظاهرَ الخراب، ويجعلُه مقصِدَ العُشَّاق، كأنَّه يصوِّر مجلسَ خمر. فلماذا ظهرَ هذا النمطُ من المقدمات الطللية عند أبي نواس، وهو رأس الرافضين لها، الثائرين عليها؟

يغلب على ظننا أنَّ صنيعَ الشاعر الثائر نبعَ من ثلاثة أشياء: أولُها حياتُه اللاهيةُ المترفة التي لم يَعْرُها الغمُّ والهمُّ. وثانيها ميلُه إلى التجديد الفني، وإلى التفرُّد بشخصية متميّزة. وثالثها الإصرارُ على المخالفة، لكنها مخالفة لا يتحدَّى فيها أبو نواس القدماءَ تحدِّياً صارخاً يثير عليه المتشبثين بالتقليد.

هذه المخالفةُ الهادئة تتجلَّى في مقدمة أخرى لشاعر آخر، سار في ركاب أبي نواس، وضاق بوصف الأطلال، لكنه آثر المصانعةَ والموادعةَ على الصخب والشغب، وهو مسلم بن الوليد.

لقد وقف صريعُ الغواني على الطلل بطريقة الشاعر الضلِّيل، وبثَّها عواطفَه لا عواطف غيلان صاحب مِيَّة، فجاءَ بمقدِّمةٍ واقعيَّة الأفكار والصور. وخلاصةُ ما ذهب إليه أنه لا يقفُ على دار ليس فيها معشوقةٌ يهواها، بل يتركها نَهْبَ العواصف المدمّرة والأمطار المنهمرة. وتذرَّع بحجَّة منطقية، فحواها أن الدارَ حين تخلو من الأحبَّة تفقدُ مكانتها عند الشاعر. ولهذا يجبُ عليه أن يقصدَ داراً أخرى تجمعُه بمن يحبُّ، لا داراً تنكَّرت لعواطفه، وخَلَتْ من أحبَّته. قال مسلم بن الوليد:

شُغلي عن الدار أبكيها وأرثيها ... إذا خَلَتْ من حبيبٍ لي مغانيها[1]
دَع الروامسَ تسفي كلّما درجتْ ... ترابَها، ودع الأمطارَ تُبليها
إنْ كان فيها الذي أهوى أقمتُ بها ... وإنْ عَداها فما لي لا أُعَدِّيها؟
أحَقُّ منزلةٍ بالتركِ منزلةٌ ... تعطَّلَتْ مِنْ هوى نفسي نواديها

(1) ديوانه / 216. الروامس: ج رامسة، الريح تثير التراب وتدفن الآثار. تسفي: تحمل التراب وتذروه. تعطّلت: خلت.

ولو نهج أبو نواس منهجَ مسلم بن الوليد، فثارَ بالأطلال ثورةً واقعيةً فنية خالصة، لا تمرِّغها وحولُ الشعوبية، ولا يُجْعَلُ شعارها «ليس الأعاريبُ عند الله من أحد» لما أثار هذه الزوبعةَ، ولتلقَّى الأدباءُ والنقاد قدماؤهم والمحدثون آراءَه إمّا بالقبول المعقول، وإمّا بالرفض المقرون بالنقد، فجدَّد وأمتع، أو أفسد ونُبِّه على فساده، فأصلحه. لكنه أبى إلَّا أن يسلك إلى التجديد طريقَ المناطحة والمهارشة، فكان كبش نطاح، وكلب هِراش، فأثار غباراً ولم يرفع جداراً. وبقي صرحُ التجديد في هذا المضمار من صنع مسلم بن الوليد، وطارت الرياح بغبار أبي نواس كل مطير.

2 ـ وصف الظعائن

لم يقف أبو نواس ثورته على الأطلال عند السخرية منها وممَّنْ يقفون عليها، ويناجونها، ويبكونها. ولو وقف عند هذا الحدّ لالتمسْتَ له بعضَ العذر. ولكنه تمادى فيما دعا إليه، وأوغل في النهج الذي انتهجه، وراح يسخرُ من الأحبة الذين يظعنون عن الديار، ويخلِّفونها أطلالاً دوارس سخريةً يرافقُها الجفاءُ، ويفارقها الوفاء.

وإذا كنت تتغاضى عمَّا يعرو أبا نواس من ضيق بالطلل؛ لأنه حجر بارحه البشر، فأنت لا تستطيع أن تغتفر ازدراءه بمن كان يحبُّهم، ثم أجبرهم الجدبُ على مفارقة ديارهم، وانتجاع مرتع خصب، بل تجدُ في استبداله معشوقاً بمعشوق ضرباً من الهجر الخسيس، والغدر الذي لا يليقُ بمروءة الإنسان. قال أبو نواس:

لا تبكيَنَّ على الطللْ ... وعلى الحبيب إذا رحلْ[1]
من غاب عنك فلا تقلْ ... يا ليت شعري ما فعَلْ
إنْ تلتمسْ بدلاً به ... يوماً تجدْ ألفيْ بدَلْ

لو ذهب شعراءُ الغزل في العصر العباسيّ الأول مذهب أبي نواس، أو لو صَدَعُوا بما أمرهم به لتجمَّدت العواطف في الصدور، وحلّت الشهوةُ محلَّ المروءة، وخلا الغزل من توديع الأحبة، وتشييع الظعائن، وغدا تصويراً لغريزة الجنس.

(1) اتجاهات الغزل.../ 101.

فبشّارُ بن برد ـ على ما اتّهم به من تغليب الجسد على الروح في الغزل ـ لم يَغْلُ غلوَّ أبي نواس، ولم ينسَ في هجو حماد عجرد أن يستهلَّ الهجوَ بوصف الظعائن، لا لأنه مقلِّد؛ بل لأن فيه بقية من وفاء بعهد من يحبّ.

صحيحٌ أن بشاراً لم يوفِّ هذا الغرضَ التقليديَّ حقَّه من وصف الإبل، وما يعلوها من هوادج ونمارق ملوّنة ومزينة، ولم يصوِّرْ عيون النساء المطلة من الوصاوص، إمّا لضُرِّه، وإمَّا لإيثاره الحديث عن العواطف الخفيّة على رسم الصور المرئية، إلَّا أنه وُفِّق في التغنّي بالمشاعر التي باح بها دمعُه كما يبوحُ العِطرُ برائحته، وفي سؤاله صديقه البصيرَ عمّا ترى عيناه اللتان تُشيِّعان الظعائنَ، وهن يَجُزْنَ بحري الرمال والسَّراب. قال بشار:

أأبـجرُ قـد هـويـتُ، فـلا تلمْني   على كبدي من الهجران قـرْحُ[1]
جرى دمعي، فأخبرَ عن ضميرٍ   كجاري المسكِ دلَّ عليه نفحُ
أسـائـلُ أيـن سـار بـنـو يـزيـد؟   وعـنـدي منهم الـخـبـرُ المصحُّ
أأبـجـرُ هـل تـرى بالنقب عِـيـراً   تـمـيـلُ، كـأنَّـهـا سَـلَـمٌ وطَـلْـحُ
خَـرجْـنَ على النقا مـتـواتـراتٍ   نواعبَ في السراب لهن شَبْحُ؟

ومسلمُ بن الوليد، على بصره الحديد، نهجَ منهجَ بشار في وصف الظعائن، فلم يصوّر تهادِيَ الإبل في البيداء، ولا ترنُّح الهوادج على الأسنمة وهي مكلَّلة بالبرود المصبَّغة. بل اكتفى من المشهد المرئي بأثره النفسي، فتحدّث عمّا أصاب قلبه من حزن بعدما فارقه أحبته، وتلهَّف إلى عودتهم، وأتبعهم عينيه وعينيْ صاحبه لتعقُّب الأثر، واستراق النظر. ونهى فؤادَه عن الخفقان، وعينيه عن الهملان، لكن نهيه لم يزد الصدر إلَّا خفقاً، والجفن إلَّا دفقاً. قال مسلم بن الوليد:

(1) ديوانه / 145. أبجر: اسم صاحب الشاعر. القُرْح: الجرح في الجسد والقَرْح بالفتح: ألم النفس والكمد وقيل: هما مترادفان. النفح: انتشار الرائحة. النقب: الطريق في الجبل. السَّلم والطلح: ضربان من الشجر له شوك. النّقا: الكثيب من الرمل. متواترات: متتابعات. نواعب: مسرعات.

هـلا بكـيْـتَ ظعـائـنـاً وحُـمـولاً   تـرك الـفـؤادَ فراقُهم مخبولا[1]
أمَّـا الـخـلـيـطُ فـزائـلـون لفرقةٍ   فمتى تـراهـم راجـعـين قفولا
أتبعتهم عينَ الرقيب مخالساً   لحظاً، كما نظر الأسيرُ كليلا
تاللهِ ما جهل السرورُ ولا الكرى   أنَّ الـفـراقَ مـن الـلـقـاءِ أُديـلا
فـإذا زجـرتُ القلب زاد وجيبُه   وإذا حبسْتُ الدمع فاض هُمولا

وليس لك أن تعلِّلَ إعراض بشار ومسلم عن تصوير الهوادج المترنحة على ظهور النوق، ومن فيها من النساء بما عللت به إعراض أبي نواس. فالحسن بن هانئ كان يزدري البداوة وما يتصل بها منطلقاً من شعوبيته. أما بشار على شعوبيته، فقد نشأ في البصرة، وعاش في بغداد مقيماً لا جوَّاب آفاق. وأما مسلم فقد أيفع في الكوفة، وشبَّ في بغداد، ثم ولاه الفضل بن سهل بريد جرجان، فأقام فيها إلى أن مات، فالشاعران حضريان، أو إلى الحضارة أقرب، فكيف يصفان ما لا يعرفان.

وبالعلَّة نفسِها تستطيعُ أن تعلِّل زهد أبي تمام في تصوير المشاهد البدوية. فحبيبُ بن أوس قرويٌّ من حوران، عاش في بغدادَ، ولزم المعتصمَ، وتولَّى بريد المَوْصل حتى مات، ولهذا لم يُتَحْ له ما أُتيح للأعراب من التبدِّي والحلّ والترحال، ليُتاحَ له أن يصفَ الظعائن وصفاً دقيقاً يُحيط بمشاهدها كلها.

اجتزأ أبو تمام من وصف الظعينة التي رحلت عنه بالسؤال عن الدار التي يممَّتْ شطرها، ثم عاتبها لإغفالها توديعَه، وتشكَّى ممَّا عراه بعد سفرها. لقد أطاعت فيه دواعيَ الفرقة، وأشمتتْ به العدوَّ، وحَرَمتْ قلبَه السلوانَ، وعينيه الرقادَ. وكافأتْ وصلَه بالهجر، ووفاءَه بالغدر، فقال:

نُسائلُها أيَّ الـمـواطـن حلَّتِ   وأيَّ ديـار أَوْطـنـتـهـا وأيَّـــتِ[2]

---

(1) ديوانه / 53. الخبل: فساد العقل. كليل: ضعيف. أُديـل: نُصِر وغُلِب. الوجيب: الخفقان والاضطراب.

(2) ديوانه 1/ 299. أوطنتها: جعلتها وطناً. أيّت: بمعنى تأيّت أقامت. إلينا: الجار والمجرور متعلقان بأشارت. أسخنت: أنزل بها ما يبكيها. قرّت: سكنت واطمأنت.

وماذا عليها لو أشارت فودَّعتْ إلينا بأطراف البنان وأومت
وما كان إلَّا أن تولَّت بها النوى فولَّى عزاءُ القلب لما تولت
فأمَّا عيونُ العاشقين فأُسْخِنَت وأمَّا عيونُ الشامتين فقرَّتِ
فلمّا دعاني البينُ وليْتُ إذْ دعا ولمَّا دعاها طاوعَتْه، ولبَّت
فلم أَرَ مثلي كان أوفى بذمةٍ ولا مثلها لم تَرْعَ عهدي وذِمَّتي

ومَنْ ينتقلْ من الحواضر إلى البوادي، ويستمعْ إلى شعراء الأعراب يُنشدون في وصف الظعائن يظفرْ بضالَّته. ومِنْ هؤلاء الشعراء عبدُ الله بن عبيد الله المشهور بكنيته ابن الدمينة [توفي بين 180ـ183هـ]. وهو ـ كما قال الزركليُّ في ترجمته ـ: «شاعر بدوي من أرقّ الناس شعراً، قلَّ أن يُرى مادحاً أو هاجياً. أكثر شعره الغزلُ والنسيبُ والفخر». ومن مدائحه القليلة قصيدةٌ مدح فيها معنَ بن زائدة الشيباني [ت: 151هـ]، وصوّر فيها الظعائنَ تصويراً، بزَّ فيه مَنْ ذكرنا مِن كبار الشعراء الحضريين.

بدأ ابن الدمينة وصف الظعائن من بداية الرحلة، إذ صور النساء الظاعنات، وهن يلقين الرحال الثقال على ضخام الجمال، ويذللنها بأعنة متينة، أحسنت الأيدي الصناع فتلها وجدلها، ثم ارتقين ظهورها، فسترتهن عن أعين الناس هوادج أنيقة، أسدلت عليها أستار من نسيج رقيق أحمر ازدان بالوشي:

قَرَّبْنَ للأحمال كلَّ مُضَبَّرٍ كالقَصْر فَعْم المنكبين قُنابلِ[1]
حتى إذا خَشَّعْنَها بأزِمَّة من صُنْع ماهرةِ الأكفِّ جوادلِ

(1) ديوانه / 74. مضبر: جمل مُوثق الخَلْق. كالقصر: يريد ضخماً. فعم: ممتلئ. قنابل: غليظ شديد، ضخم الرأس. خشّعنها: ذللنها. الأزمّة: ج زمام، خيط يُشدّ في حلقة أو عود يجعلان في أنف البعير ثم يشدان إلى طرف المقود. وارين: سترن. المحبر: الثوب الذي أجيد صنعه. الرّقم: ثوب مخطط من الوشي. غدافل: سوابغ طوال. أحوى: صفة للرحل أو الهودج، والحوة: سمرة أو خضرة تميل إلى السّواد. القاتر: الجيد الوقوع على ظهر المطية من الرحال فلا يعقرها. الطرف: الكريم من الخيل وهم يشبهون الهوادج بالخيل. جاف: غليظ. متضائل: صغير منضم بعضه إلى بعض. الأرجوان: ثياب حُمر. الريط: ج ريطة: ملاءة. رهاف: رقيق. السديف: السِّتر.

واريْـنَ عَرْض جَسَامهن وطولَها بـمـحـبَّـرٍ مـن رقـمـهـنَّ غُـدافِـلِ
وعـلَـوْنـهـن بـكـلِّ أحـوى قـاتـرٍ كالطِّرْف، لا جافٍ ولا مُتضائلِ
بـمـحـجَّـبٍ بـالأرْجُـوان مقنَّع بالرَّيْط رهَّـافِ السديف مُخايلِ

وبعد أن ولجت الظعائنُ المنعماتُ الـهـوادجَ المزدانةَ بالنسيج الشفيف المخطَّط نظر ابنُ الدمينة إلى وجوههن الصِّباح الملاح، فإذا البدورُ تبزغ من الخدور، وإذا الزينةُ تزيدهن جمالاً ودلالاً، وأجملُ ما رأى من الجمال الذي لم يبارح مخيلته خصورُهن الضامرة، وحول كل خصر منها وشاحٌ رقيق من حرير، يتضوَّع منه ومن ترائبها أَرَجُ العبير، وشيءٌ أجملُ من كلِّ جمال، وهو الحياءُ الذي يعصمُ المرأةَ العربية العفيفة الشريفة من الريبة، ويحرِّم مفاتنها على العشاق المتطفِّلين. قال ابن الدمينة:

حتى إذا هـيَّـأْنَ أحْـسَـنَ منظرٍ حـالاً بلا عُنفٍ، ولا بتواكُلِ[1]
فـوق الجمال تـبـوَّأتْ أخْـدارَهـا خُـرْدٌ مِـلاحُ الـدَّلِّ غيرُ عواطلِ
من كلِّ بهكنة، يجولُ وشاحُها عن خَصْرها، والخصرُ ليس بجائلِ
رُعْـبـوبـةٍ، نـفـحُ العبير بجَيْبها عبقٌ، ولا تصلُ المُحِبَّ بطائلِ
إلَّا بـ(علَّ) و(سـوفَ) قيل بعده خُـلْـفٌ، وليس خيالُها بمزايلي

وقلَّما تجدُ في العصر العباسيّ وصفاً مفصَّلاً، يعدِلُ ما حظيتْ به ظعائنُ الأبيات السابقة، كأنَّ الحضارة أبعدت الشعراءَ عن هذا الضرب من الغزل بعدما أبعدتهم عن الصحراء، فزهدوا في تصويرِ الظعائن زهدهم في الوقوف على الأطلال. وهَبْهم أرادوا أن يقلِّدوا وأن يصفوا ما لم يَشْهدوا، فتقليدهم يكتفي ببيتين أو ثلاثة، على النحو الذي تلقاه في شعر العكوَّك ـ واسمُه عليُّ بن جبلة ـ [ت: 213هـ]. وهو شاعر بغدادي متحضِّر.

(1) الأخدار: ج خِدر، الهودج أو نحوه من مراكب النساء. خرد: ج خريدة، البكر أو الحييّة. الدل: حسن الهيئة. عواطل: لا حلي لهن. بهكنة: شابة. رعبوبة: بيضاء ناعمة. النفح: انتشار الرائحة. العبير: أخلاط من الطيب. الجيب: فتحة القميص في أعلاه كنى بها عن الصدر. مزايل: مفارق.

أراد العكوكُ أن يكون له حظٌّ من وصف الظعائن، فجعلَ هوادجهن الحمراءَ والصفراء، وهي على ظهور الإبل رُطباً خالطتْ صفرته حمرةٌ، وتدلَّتْ قطوفُه من رؤوس النخل متوهّجةً تحت أشعة الشمس، وخُيِّل إليه أن في الهوادج ظباءً زانهن الخَفَرُ والحَوَرُ، كأنهن المها التي راحت ترتعُ في ديارهن بعدما رحلن عنها، فقال:

وبعينيْكَ حُمولُ الـ حيِّ والبينُ الشطيرُ[1]
كذرى النخل أشاعتْ زهوَها الريحُ الدبورُ
خُلِّفتْ بالدار حورٌ وغدتْ في الظعنِ حورُ

وربما ودَّع الشاعرُ ظعينةَ السفينة بمثل اللهفة التي يودِّع بها ظعينةَ الهودج، كأن يقول مسلمُ بن الوليد:

يا ليتَ ماءَ الفراتِ يُخبرنا أين تولَّتْ بأهلِها السُّفنُ[2]

ومهما يضؤلْ حظُّ الظعائن من الشعر العباسيِّ، فإنَّ بقاءَه، على ضؤولته، دليلٌ على سموِّ هذا الضرب من الغزل، وأصالته وإنسانيته واعتلاقه النفسَ العربية الوفية؛ لأنه يصوِّر صفاءها ورقيَّها وتجرُّدَها من أوضارِ العلاقات النفعية التي جعلتْ أبا نواس يتنكَّر لمن يزعم أنه يحبُّهم، ثم يستبدلُ بالمحبوب ألفيْ بدل، لا بدلاً واحداً.

3 ـ مناجاةُ الطيف

إذا ظعنتَ معشوقة الشاعر العربيّ لم يحمله ظعنُها على البحث عن «ألفيْ بدل» لأنها تخلِّف له بدلاً يوافيه قبل أن يبحث عنه. وهذا البدلُ ليس أكثر من ماضيه الوضيء، وحنينه المتّقد، وشوقه المبرّح، وذكرياته المتوهّجة، حتى ليخيل إليك أن

---

(1) شعره / 58. الحمول: الهوادج. البين الشطير: النية البعيدة. زهو: البُسر الملوَّن يوصف به النخل إذا ظهرت فيه الحمرة والصفرة. حور الأولى: بقر الوحش، والثانية النساء.

(2) ديوانه / 173. وقد تظعن الحبيبة على بغلة، انظر طبقات ابن المعتز / 165 حيث يصف ربيعة الرقي ارتحال حبيبته على بغلة.

هذه العناصر النفسية التي تجتمع في طَيْف المحبوبة ضربٌ من المكافأة، وأن الشاعر يكافأ بالطيف لإخلاصه ووفائه وإقامته على العهد.

ولمَّا كان الطيف المُلِمُّ بالشاعر ومضةً عارضة، تشتعلُ وتنطفىء، لا بشراً سويّاً يقيم مع الشاعر ما شاء الله أن يقيم، ثم يظعن إن ملَّ المُقام، فإن تجلِّيَهُ في الشعر كتمثُّله في الحياة كلاهما سحابةُ صيف عن قليل تقشَّعُ. ولهذا تلقاه لدى أكثر الشعراء وشياً، تزدان به تضاعيفُ القصائد، أو إكليلاً تُتوَّج به رؤوسها، لكنه قلَّما يتفرَّدُ بقصيدة كاملة.

ووقوعُه في مطالع القصائد جعلَه باباً يلجُ منه الشاعر إلى غرض آخر من الأغراض التقليدية. وفي العصر العباسيّ الأول زاحم الطيفُ الطلل، وزَحَمه في كثير من القصائد عن المطالع، حتى غدا كثيرٌ من الشعراء يستهلُّون مدائحهم به، وكأنَّهم كانوا يرونَ أن الانتقال من خيال المحبوب إلى حقيقةِ الممدوح أمرٌ سائغ؛ لأن في الغزل والمدح جوهراً واحداً، وهو الإعجابُ والحبّ، والتغنّي بالسجايا الحميدة.

ربيعة الرقي في قصيدة مدح بها يزيد بن حاتم المهلبي رصد إلمامة سريعة ألمها به طيف صاحبته في منتصف الليل، فهو لم يكد يحييه حتى مضى، وخلَّفه خافق القلب، فقال:

مَـنْ لعين رأتْ خـيـالاً مُطيفا   واقـفـاً هـكـذا علينا وقـوفـا[1]

طـارقـاً مَـوْهِـنـاً، ألَــمَّ، فحيَّا   ثـمَّ ولَّـى، فـهـاج قـلـبـاً ضعيفا

ومسلم بن الوليد ألمَّ به طيف المحبوب إلمامةً طويلةً شفته من ألم، وأصابته بآلام، وأمتعُ ما متَّعته به أنها استطاعت أن تخترق سور الرقابة، وتخادع العذال، وتأتيه بمحبوبه يساهره ويسامره، والوشاة غافلون. قال صريع الغواني:

طـيـفَ الـخـيـال حـمـدْنـا منك إلماما   داويـتَ سُقماً، وقد هيَّجْتَ أسقاما[2]

(1) شعره / 47. موهناً: منتصف الليل.

(2) ديوانه / 61. الفلق: الصبح.

لـلـه واشٍ رعــى زَوْراً ألــم بنا ... لـو كـان يـمـنعُـنا فـي الـنـوم أحـلاما
بتنا هـجـوداً، وبـات الـليـلَ حارسنا ... حـتـى إذا الـفـلـقُ اسـتـعـلـى لـه ناما

وإذا كان العذول قد سهر الليلَ، وهو يراقبُ صريعَ الغواني ليحول بينه وبين من يرجو زيارتها، ولم ينمْ حتى بزغ الفجر، فإنَّ مروان بن أبي حفصة هبَّتْ عليه أنسامٌ عطرة كأنفاس الربيع حينما زاره طيفُ محبوبته الخفرة، وهو نائم، فاستردَّ في الحلم صِباه الراحل، وشبابَه الآفل، وراح يحاور صاحبته محاورة لا يعروها سأم. قال ابن أبي حفصة:

طـرقَـتْك زائــرةً، فـحيِّ خيالَها ... بيضاءَ، تخلطُ بالحياء دلالَها[1]
قـادتْ فـؤادَك، فاستقادَ، ومثلُها ... قاد القلوبَ إلى الصبا، فأمالَها
وكـأنَّـما طـرقـتْ بنفحة روضـة ... سحَّت بها ديـمُ الربيع ظلالَها
باتتْ تُسائلُ في المنام معرِّساً ... بالبيدِ أشعث، لا يَمَلُّ سؤالَها

لقد حول طيفُ المحبوبة في الأبيات السابقة صحراءَ الشاعر إلى جنة وارفة. وللأحلام قدرةٌ أسطورية على فعل الخوارق، كأنْ تطويَ دون المحبوبة الفلواتِ، وتخترق بها الظلمات لكي تُلمَّ بعاشق مفارق، غلبه عناء السفر، فغطَّ مع ثلة من مسافرين ربطوا أعنة جمالهم بأيديهم. أمّا العاشق فهو الشاعر أشجع السلمي، وأمّا المحبوبة فهي سعاد التي وافته في الحلم، وأبت أن تحييه، لكنها نوَّلَتْه ما يبتغيه، فقال:

حـيِّ طـيـفـاً أتــاك بـعـدَ الـمـنـامِ ... يَتَخطَّى إليك هَــوْلَ الـظـلام[2]
حـيِّـهِ إذْ أتــاك بـالـرقَّـةِ البيـ ... ـضـاءِ يسري من البلاد الحرامِ
جـازَ بطْنَ العقيق نحو سُكارى ... من عقارِ المسيرِ، صَرْعى نيام
هَـجَـعـوا عند أَيْـنُـقٍ، ثـم لفّوا ... ثِـنْـيَ كـفٍّ بـفـضـلِ ثِـنْـيِ زِمـام

(1) شعره / 96. استقاد: خضع وانقاد. النفحة: الدفعة من الريح. سحّ: انهلّ بغزارة. المعرس: الذي ينزل آخر الليل.

(2) أخبار الشعراء المحدثين / 117. عقار: خمر. أينق: ج ناقة.

لمَّت الـشـعْـثَ من سـعـادَ ومنَّا   رُسُــــلٌ بـيـنـنـا مــن الأحــلام
بخلتْ بالسلام عنا، وجـادتْ   بـهـواهـا وطـيـفـهـا فـي الـمـنـام

ومن ألطف ما وَرَد عن العباسيين في صفةِ الطيف معنىً وقع عليه شاعران، وهما: العباسُ بن الأحنف [ت: 198هـ] وأبو تمام الطائي [ت: 231هـ]. وإذا كان الفضل للسابق فالفضل يعزى إلى ابن الأحنف. ولطافةُ المعنى تتبدَّى فيما ينطوي عليه من تحليل نفسي.

علم النفس[1] يقرِّرُ أن «الحلم مجموعُ الصور التي يراها النائم في نومه.. ومن الأحلام ما يحدث خلال هجوم النوم على الإنسان.. وقد تُطلق الأحلامُ مجازاً على التصوُّرات التي يتخيَّلها الإنسان في يقظته، وهي تنشأ عن نقص الانتباه للحياة». ولك أن تضيف إلى ما يقول علم النفس أن نقص الانتباه إلى الحياة ناجم عن انشغال الخيال بفكرة تلحُّ عليه، وصورة تلازمه.

والعبّاس بن الأحنف صوَّر هذه الحالة، فذكر أن طيف المحبوبة يتجلَّى له متى همّ بالنوم، ويظل متجلّياً ما دام نائماً، وأن هذا الطيف ليس زائراً يوافيه من الخارج، وإنما هو تصوُّر يفيض من داخل النفس؛ فقال:

خيالُكِ حين أرقـدُ نصبَ عيني   إلــى وقــت انـتـبـاهـي لا يــزولُ
ولـيـس يـزورنـي صـلـةً، ولـكـنْ   حديثُ النفس عنك هو الوصولُ

وذهب أبو تمام المذهبَ نفسه، لكنه عَرَض المعنى بصورة حيَّة متحركة. لقد أنكر أن يكون طيفُ المحبوبة ضيفاً أتاه من بعيد، وقرَّر أن عقله يظلُّ في صحو دائم. فمتى رقد الناس، وهدأ الكون عند الفجر، أخرج عقلُه صورة المحبوبة من ماضيه المخزون في غور النفس، فإذا هو يتراءى له، كما تتراءى صورُ الأشياء على سطح المرآة. وفحوى هذا التحليل أن العاشق هو الذي يستدعي الطيفَ، ويتصيَّدُه بعد ترصُّد، كأنه يقنصُ غزالاً شارداً بفخ من فخاخ الأحلام. قال أبو تمام:

(1) المعجم الفلسفيّ 1/ 497.

زار الخيالُ لها، لا بل أزاركَـهُ   فكرٌ، إذا نام فكرُ الخَلْق لم ينمِ[1]
ظبـيٌّ تقنَّصْتَهُ لـمَّا نـصبْتَ له   في آخر الليلِ أشراكاً من الحُلُمِ

4 ـ غزل المطالع

ربَّما كان هذا الضرب من الغزل أقدمَ الضروب وأشيعها في الشعر العربي عامةً، وفي مطالع القصائد خاصّةً. وقِدَمُه ناجمٌ عن لُصوقه بغريزة الجنس، وتعبيره الصادق أو المفترى عن علاقة الذكر بالأنثى، سواء أكانت هذه العلاقة مشفوعةً بتجربة وقعتْ، وحبّ اضطرم، أم كانت لمحةً عابرة صادرة عن نزوة وشهوة.

وشيوعُه ناجمٌ عن ميل النفوس إليه، وتعلُّق القلوب والأسماع به؛ لأنه يقتدحُ شرارة وضيئة، تتوهَّج، وتشدُّ إلى فم الشاعر آذان مَنْ يُصغون إليه على اختلاف أجناسهم وألوانهم وأسنانهم: فالصبيُّ المراهق يتشوَّف إلى ما يحلم به من إلف النساء، والشابُّ يثار بشرار الغزل، والشيخ يتذكَّر من شبابه ما انطوى، ومن ربيعه ما ذوى، ومن جمره ما انطفأ، فإذا الناسُ كلُّهم مفتونون بما يسمعون.

ونحن لا ننكر أن غزلَ المطالع قد يكونُ حلْيَةً فنية، أو بهرجةً أدبية، لا روح فيها، أو ورداً صُنع من شمع ملوَّن، لا رائحة له. ومع ذلك كلّه فإن حظَّه من الجمال الصناعيّ يمنحه القدرةَ على التأثير في نفوس الناس، كأنَّ السامعين يبثُّون في هذا الورد الصناعي عبيرَ العواطف التي تخالطُهم، ودفءَ التجارب التي مرُّوا بها، وأَرَج الحبّ الذي تمرَّسوا بوصله وصدِّه، وحُلوه ومُرِّه، وتألُّقَ الذكريات التي تعمر قلوبهم، فإذا المكذوبُ صادقٌ، والبارد حارٌّ، والمصنوعُ حيٌّ. وبهذا التعاون يبلِّغُ السامعُ الشاعرَ غايته.

وممَّا يساعد على بثِّ الحياة في هذا النمط من الغزل أن يحاورَ الشاعر صديقاً، يجاريه فيما يقاسيه، أو عذولاً يتلقَّى نسيبه بالتقريع. ومروانُ بن أبي حفصة استهلَّ

(1) ديوانه 3/ 185.

قصيدة مدح بها معنَ بن زائدة بأبيات بدأها بالردِّ على عذولين استنكرا حبه، وظلماه إذْ لاماه. ولو جرَّبا ما جرَّب، وذاقا حلاوة ما ذاق ومرارته، لآضَ لومُهما عطفاً عليه، وتعنيفُهما ترفُّقاً به. ولكن حجة العاذل قد تدحضُ حجة العاشق. حجةُ الشاعر في تشبثه بحبه عجزُه عن أن يغالب سلطان الهوى. وحجةُ عاذليه في تقريعه أن الشاعر اكتهلَ وشاخ، وتصابي الشيخ سفاه لا يليقُ بحلمه وحكمته. قال ابن أبي حفصة:

لام فـي أمِّ مـالـكٍ عـاذلاكـا ... ولَـعَـمْـرُ الإلــهِ مـا أنـصـفـاكـا[1]

وكِــلا عـاذلَـيْـك أصـبـح مـمَّـا ... بـك خـلـواً، هــواهُ غـيـرُ هواكا

عـذلا فـي الـهـوى، ولـو جرَّبـاه ... أسـعـدا إذْ بـكـيْـتَ، أو عـذراكـا

كلّما قلتُ: بعضَ ذا اللومِ قالا: ... إنَّ جهلاً بعد المشيبِ صباكا

فاسلُ عن أمِّ مالكٍ، وانه قلباً ... طـالـمـا فــي طِـلابـه عـنَّـاكـا

وفي مطلع مِدْحة مدحَ بها مسلمُ بن الوليد محمدَ بن منصور يتوجَّه الشاعر بلومه إلى محبوبته لا إلى عاذله، ويحمِّلها تبعةَ ما أصابه من بلاء الحب، ويعاتبُها عتاباً شجيّاً، يولِّد أفكاره وصوره من الأضداد التي تنطوي عليها تجربته.

إنه كثيرُ الأَرَق قليلُ النوم، وقع في شَرَك المحبوبة، وعجزَ عن إيقاعها في شركه، وأسقمه جمالُها، وصدتها قسوتُها عن أن تعودَه، بل تركته محزوناً يبكي قلبَه الذي افتقده. ثم اتَّهم صاحبته باقتراف ذنبين، لا مسوغ لاقترافهما: أولُهما أنها صرمتْه بعدما وَصَلها، وخانتْه بعدما أخلص لها. والثاني أنها قتلته بحبِّها، وعلى القاتل القَوَدُ. قال صريع الغواني:

نَــبــا بـــهِ الـــوِسـادُ ... وامـتـنـعَ الـرقـادُ[2]

وصـــاده غـــزالٌ ... يُـرْمـى، فـمـا يُـصـادُ

ويـلـي، أنـا مـريـضٌ ... مـا لـيَ لا أُعـادُ !؟

(1) شعره / 73.
(2) ديوانه / 240.

أبـكـي عـلـى فـؤادي إذْ ذهــبَ الـفـؤادُ
يـا قـاتـلـي، وقـتـلـي فـي غـيـره الـسَّـدادُ
صَـرَمْـتَـنـي، ومـنـي صـفـا لـك الـوِدادُ

ومَنْ يقرن المعاني التي يصوغ منها الشعراءُ مقدِّماتهم الغزليةَ التقليدية، يجدْها متشابهةً، يكرِّر بعضُها بعضاً. وأبرزُها، كما رأيت في النصَّين السابقين وفي النصِّ اللاحق لبشار بن برد، إرسالُ الشفعاء إلى المعشوقة المعرضة عن العاشق، والشكوى من صدِّها، والخوفُ من نظراتها السواحر، وأهدابها ذواتِ السهام النافذة في القلوب. واتِّهامُها بأنها تُسْقم العشاق وتضنُّ عليهم بالعلاج، والدعاءُ على الرقباء لأنهم يحرسون النساء. قال بشار في التقديم لإحدى مدائحه:

حَـيِّـيـا، صـاحـبـيَّ، أمَّ الـعـلاءِ واحـذرا طرفَ عينها الحَوْراءِ(1)
إنَّ فـي عـيـنـهـا دواءً وداءً لـمـلـمٍّ، والـداءُ قـبـلَ الـدواءِ
ربَّ مَمْشى منها إلينا على رغْـمِ إزاءٍ، لا طـابَ عَـيْـشُ إزاءِ

وليس لك أن تطالبَ شعراءَ هذا الضرب من الغزل الفني بأكثر من صور ملونة، وعبارات منمَّقة، وأسلوب مشرق، وعواطف سطحية، وشكوى بلا ألم، وتواجُد بلا وجد؛ لأن غرض الشاعر أن يجتذبَ الممدوح بما يُحبُّ أن يسمع، ويداعب مشاعره، لا أن يُريح نفسه من حبّ واقعيٍّ، يكابد حرقتَه ولوعته.

5 ـ الغزل العفيف

ما ذكرناه في كلامنا على الحياة الاجتماعية عامّةً، وعلى القِيان والغِلمان خاصّةً يدلُّ دلالةً واضحة على أن أحوالَ المجتمع العربيِّ في العصر العباسيّ الأوَّل لم تكنْ مهيّأة لاحتضان غزل عفيف، كغزل جميل وكُثيِّر، وعلى أن الغزوَ الحضاريَّ حمل إلى العرب عاداتٍ ومفاهيمَ وأخلاقاً جديدة، لا تُوافق ما فُطروا عليه من طهارة

(1) ديوانه 1/ 107. إزاءٍ: الإزاء القيم على الشيء وهنا الرقيب.

الأعراض، وعفة النفوس، ورفض الانغماس في الأدناس، والانقياد للغرائز.

وعلى طغيان الإغواء على الوَرَع، والجَسَد على الروح، فقد بقي بعضُ الشعراء يترشَّفون نُغَباً من سُؤْرِ الغزل العذريّ الموروث. ومن هذا الموروث المشفوع بتجاربهم الشخصية صنعوا غزلاً عفيفاً، لا يبرأُ من وصفٍ غير ماجن لمفاتن النساء.

وهؤلاء المتعفِّفون لم يكونوا أكثرَ من بضعةِ شعراء، لا يستطيعون مجتمعين أن يشقّوا إلَّا مجرىً ضيقاً تترقرق فيه أوشالٌ من الغزل شبه العذريّ، لا تقوى على مضاهاة السيل المتدفّق من الغزل الحسّي.

وأشهرُ الشعراء الذين شاركوا في هذا التيَّار العفيف قتيلُ الهوى المؤمَّلُ بن جميل [ت: 170هـ] وعُكاشةُ بن عبد الصمد العَمّيّ [ت: 175هـ] والعبّاس بن الأحنف [ت: 192هـ] وأبو العتاهية إسماعيل بن القاسم [ت: 211هـ]. ويُعَدُّ العباس بن الأحنف أشيعَهم ذكراً، وأبدعهم شعراً، وأولاهم بالزعامة.

ولمَّا كان ابن الأحنف زعيمَ هذا النمط من الغزل، فقد كان النقّاد العصريون يخصُّون شعره بالدرس والتحليل والنقد، ويُلحقون به المتعفِّفين الآخرين: مَنْ ذكرنا منهم، ومَنْ لم نذكر، وما حكموا به عليه عمَّموه على لداته.

فالدكتور طه حسين حينما وجد في شعره بعضَ الأوصاف الحسِّية وضَعَه في منزلةٍ بين المنزلتين؛ أي لم يبرِّئه من الانصياع للغريزة، لكنَّه لم يجدْ في شعره عمق العذريِّين في تحليل النفس، وبراعةَ الحسّيّين في تصوير الجسد، فقال[1]:

«العباسُ بن الأحنف سقَطَ بين الكرسيّين ـ كما يقول الفرنسيّون ـ لأنه لم يبلغ إتقانَ الغزلين من شعراء بني أمية، وإجادةَ العابثين من شعراء بني العبَّاس. وإنما جاء فاتراً، لم يترك في النفس أثراً قويّاً، لأن الفن الذي أراد أن يختصَّ به كان قد انقضى عصره، وانتهت الأسباب التي أوجدته، ومكَّنت الناس من إتقانه والإجادة فيه».

(1) اتجاهات الغزل../ 266.

والدكتور شوقي ضيف جعل شعر ابن الأحنف وأشعار أمثاله من المتعفِّفين مدرسةً واحدة، أو تياراً أدبيّاً، تميز من التيار الحسّي الذي طغى على العصر العباسيّ، فقال[1]:

«كان يجري بجانب هذا التيَّار [يعني تيارَ الغزلِ الصريح] تيارُ الغزل العفيف، ولكنَّ مجراه أخذ يضيقُ ضِيقاً شديداً بالقياس إلى عصر بني أمية... وطبيعيٌ أن يضعفَ هذا التيار في العصر العباسي الأول الذي قلَّما عرف فيه الشعراءُ العِفَّةَ والطهر. ومع ذلك بقيتْ له بقيةٌ عند العبَّاس بن الأحنف، وعند بعض الشعراء الذين هاموا ببعض الجواري، ثم بِعْنَ، وضُرب بينهم وبينهن حجابٌ صفيق، فعاشوا يتعذَّبون بالحبِّ، وعاش الحبُّ في قلوبهم قويّاً».

فما طبيعة هذا الحبِّ الذي ميَّزه طه حسين من النوعين: العذريِّ والحسّي، ورآهُ شوقي ضيف جدولاً ضيِّق المجرى ضحْل الماء؟ وما المعاني والعواطف التي ألحّ أربابُه على تصويرها، فنجم عمَّا قالوا (الغزلُ العفيفُ)؟

1) طبيعته

لو احتكم أربابُ الحبّ العفيف إلى كتاب الله لأراحوا أنفسهم من مشقَّة التفكير في طبيعة الحبِّ أو الغزل العفيف، ولوجدوا ضالَّتهم في قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَمِنْ آياتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْواجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْها وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم: 30/ 21]. لكنهم رفضوا المودَّة المُظلَّلة بالرحمة، والسَّكنَ البريءَ من الشجن، فإذا الحبُّ عندهم قلقٌ وهجر، وأرقٌ وجَمْر، ورجاءٌ وخَيْبة، وفراقٌ ولقاء، وداءٌ يبحث عن دواء، وشقاءٌ واقع في سبيل سعادة متوقَّعة.

صوّر بكر بن النطّاح الحنفي [ت: 192هـ] شقاء العاشق بما يلقى، فقارن بين حاله قبل العشق، وحاله بعد أن عشق: كان يتوهم أن الحبَّ طعامٌ لذيذ، وشرابٌ

(1) العصر العباسيّ الأول / 371.

سائغ، وسعادة مَرْجُوَّة. فلمَّا تمرَّس به أذاب عذبُ الحبِّ فؤاده، وأذهب مُرُّه سعادتَه، فإذا هو تعيسٌ على كل حال:

قد كنتُ أسمعُ بالهوى، فأظنُّه ... شيئاً يلذُّ لأهله، ويطيبُ[1]
حتى ابتليتُ بحلوه وبمرِّه ... فالحلوُ منه للقلوب مذيبُ
والمرُّ يعجز منطقي عن وصفه ... للمرِّ وصفٌ يا عَنان عجيبُ
فأنا الشقيُّ بحلوه وبمره ... وأنا المعنَّى الهائمُ المكروبُ

وأوجز العبَّاس بن الأحنف في تحليل الحبِّ، وتعليل ما فيه من تعاسة، فرأى أنه قَدَرٌ مقدور، كُتب على الأشقياء، إذْ جُعلت قلوبُهم أهدافاً لسهام ترميها معشوقاتٌ قستْ قلوبُهن، فهي كالحجارة أو أشدُّ قسوة:

فأكثروا أو أقِلُّوا من ملامكمُ ... فكلُّ ذلك محمول على القدرِ[2]
لو كان جَدِّي سعيداً لم يكنْ غرضاً ... قلبي لمن قلبُه أقسى من الحجرِ

وطُلِب إلى أبي العتاهية أن يعرِّفَ الحبَّ تعريفاً جامعاً مانعاً، لأنه اختبره، ووقفَ على أسراره، فحلف إنه يعرفه ويجهلُه، وكلُّ ما يعرفه عنه أنه مرضٌ عضال، ثقيلُ السَّقَم، شديدُ الألم، يقصِّر الرُّقاد، ويُطيل السُّهاد، وإذا خطر له أن يتعرَّفه ليعرِّفه طغتْ عليه حيْرَةٌ غامرة، فَبُهِت وصَمَت، وأعلن عجزَه، فقال:

يقولُ أناسٌ: لو نعتَّ لنا الهوى ... وواللهِ ما أدري لهم كيف أنعتُ؟[3]
سقامٌ على جسمي كثيرٌ موسَّعٌ ... ونوم على عيني قليلٌ مُفوَّتُ
إذا اشتدَّ ما بي كان أفضلَ حيلتي ... له وضعُ كفِّي فوق خدّي وأسكتُ
وأنضحُ وجهَ الأرض طوراً بعبرتي ... وأقرعها طوراً بظفري، وأنكتُ

ولم يكتف أبو العتاهية بما أقرَّ به من العجز، وبما يعرضُ له من أطوارٍ، تُبكيه

(1) شعراء مقلون / 220.
(2) ديوانه / 141.
(3) ديوانه / 501 والمحب والمحبوب 2/ 207.

حتى تبلَّ عبراتُه تراب الأرض، وحَيْرةٍ تُرْبكه، وتحمله على أن يحفر وجه الثرى بأظافره، كأنه يبحثُ عن ضالَّة، بل زعم أن الحبَّ ضربٌ من العمى يُصيب العاشق، ويعصبُ عينيْ بصيرتهِ، فلا يتهدّى إلى الراحة:

يا عُتْبُ ما أنـا من صنيعك بي   أعمى، ولكنَّ الـهَوَى أعمى[1]

كذا قال الشعراءُ في تحليلهم طبيعة الحب أمَّا علمُ النفس فيقول[2]: «الحبُّ هو الميل إلى الشيءِ السارِّ... وهو مترتبٌ على تخيُّل كمالٍ في الشيء السارِّ أو النافع يُفْضي إلى انجذاب الإرادة إليه كمحبة العاشِق لمعشوقه». فلماذا تحول الحبُّ من سرورٍ وسعادةٍ عند الفلاسفة، إلى همٍّ وشقاءٍ عند الشعراء؟

يُخيَّلُ إلينا أن الفلسفة عرَّفت الحبَّ الحسِّيَّ المرتويَ بالوصال، وأن الشعرَ حلَّل الحبَّ الظامئَ المقيَّدَ بالخلق والدين والمفاهيم الاجتماعية، المقموعَ بالحرمان. فما أعراضُ هذا الضرب من الحبّ؟ وكيف صوَّرَ هذه الأعراضَ شعراءُ الغزل العفيف؟

2) أعراضه

أختُ الرشيد عُلَيَّةُ بنت المهديّ [ت: 211هـ] المعروفةُ بلقبها العباسة ـ «وكانت من أجمل النساء وأظرفهن وأكملهن فضلاً وعقلاً وصيانة.. وكانت أكثر أيام طهرها مشغولةً بالصلاة ودرس القرآن ولزوم المحراب»[3]ـ حاولتْ أن تتعرَّف بداية الحب، وتقف على عرضه الأول، فزعمت أنه سفاهةٌ حمقاء تعرض للمحبِّ، ثم تتحول السفاهة العارضة إلى مرض دائم، يشغل صاحبه عن شؤونه الأخرى:

الـحــبُّ أوّل مــا يــكــون جـهــالـةً   فــإذا تـمـكَّـن صــار شُـغـلاً شـاغـلا[4]

(1) ديوانه / 638.
(2) المعجم الفلسفي 1/ 439.
(3) الأعلام.
(4) أشعار أولاد الخلفاء / 80.

ومسلم بن الوليد حاول المحاولة نفسَها، فلم يظفر بعرض يكشف عن مرض الحب، فزعم أنه سمّ قاتل، لا ترياق له، وأنه يتزيّا في كل عاشق بزي، ويصطبغ كل يوم بصبغة، فقال:

الـحـبُّ سـمٌّ، طعـمُه مـتلـوّنٌ بفنونه أفـنـى دواءَ طـبـائـبِ[1]

وإذا كانت الحُمَّى التي يتضوَّر من توقُّدها المرضى عرضاً لأمراض كثيرة، فإن الحبَّ واحدٌ منها، وإن تضرُّمه في القلب عرَضَهُ الأول، غير أن في اصطلائه متعة مؤرِّقة، ولذَّةً محرقة. قال أبو العتاهية:

رأيـتُ الـهـوى جـمرَ الغضا، غير أنه ـ على حرِّه ـ في صدرِ صاحبِهِ حُلْوُ[2]

وبالغت العبَّاسة في تصوُّر هذا العَرَض وتصويره؛ إذْ زعمت أن في صدر العاشق موقداً، لا تُطْفَأُ ناره، ولا يهدأ أواره. فمن أراد أن يأتيَ بقبسٍ يُضرم به ناراً في جوف الصحراء، فليلتمسْ عاشقة، طوت ضلوعها على حبّ مقيم، وليقتبس من قلبها المصطلي بجمر الحبّ ما يريد:

يا مُوقِدَ النارِ بالصحراء من عُمُقٍ قمْ فاصطلِ النارمن قلبٍ بكم قلقِ[3]
الـنـارُ توقدها حيناً، وتُطفئها ونـارُ قلبي لا تُطْفَا من الحُرَقِ

ومن أعراضِ الحبِّ العفيف قدرتُه على اختراق الحُجُب والأَسْداد، وتجلِّيه في فَلَتات اللسان، وقسمات الوجه. ولهذا يعيا صاحبُه بإخفائه مهما يكذبْ، ويعجز عن كبته مهما يتكلَّفْ، ومَن ادَّعى الجلادة والقدرة على سَتْره تمزَّق سِتْرُه، وافتُضِح سِرُّه. قال أبو العتاهية:

مَـنْ كـان يزعمُ أن سيكتُم حُبَّهُ أو يستطيع السَّتْرَ فهو كذوبُ[4]

(1) ديوانه / 185.
(2) مختار الأغاني 1/ 35.
(3) أشعار أولاد الخلفاء / 67.
(4) ديوانه / 483.

الحبُّ أغلب للرجالِ بقهره   من أن يُرى للسرِّ فيه نصيبُ

ومن أعراضه الجنونُ المستمرُّ، والخبالُ المستقرُّ. وإذا كان الصَّرَعُ يعرو المصابَ به سُوَيْعةً، ثم يُزايله، فإن صَرَع الحبِّ يلازم صاحبَه في حلّه وترحاله، وفي شبابه واكتهالِهِ. قال أبو نواس:

الحبُّ ليس يُفيق الدهرَ صاحبُه   وإنَّما يُصْرَعُ المجنون في الحينِ[1]

وإذا اتهمت أبو نواس بالغلو فيما زعم، وقلت: إن الجنون والصرع والخبال والسفاه أعراض أمراض، لا يصاب بها العشاق، فخذ بما ذهبت إليه العباسة أخت الرشيد، إذ رأت أنه ضرب من السكر الدائم، يصاب صاحبه بخمار، لا يصحو منه؛ لأنه لا ينجم عن صهباء، يترشفها المحب ساعة، ثم يصحو، وإنَّما ينجم عن شعور يجري في العروق مجرى الدم، ويتردد في الصدر تردّد الأنفاس، فلا يزول حتى يتجمد الدم، وينقطع النفس:

ومُدمنُ الخمر يصحو بعد سكرته   وصاحبُ الحبِّ يبقى الدهرَ سكرانا[2]
وقد سكرتُ بلا خمر تُخامِرُني   لمَّا ذكرت - وما أنساهُ - إنسانا

والغزلُ العفيفُ يؤمن بالوحدانية، ويرفضُ الشرك. وإذا خطر للشاعر أن يشفعَ حبَّه السابق بحبٍّ لاحق، رفض قلبُه التقلُّبَ، وعاد إلى محبوبه القديم عودةَ الطائر إلى وكره. قال أبو تمام:

نقِّلْ فؤادك حيثُ شئت من الهوى   ما الحبُّ إلَّا للحبيب الأوَّلِ[3]
كم منزلٍ في الأرض يألفُه الفتى   وحنينُه أبداً لأوَّل منزلِ

وبالغ ابنُ الدمينة مبالغةَ العذريين من طبقة جميل بثينة وكثير عزة، إذْ زعم أن الحبَّ العفيف خالدٌ وأنه يعزُّ على الموت محوه، ولهذا تمنَّى لو يُدْفَنُ إلى جوار

(1) ديوانه / 630، وفي المحب والمحبوب 2/ 181 لإسماعيل القراطيسيّ.
(2) أشعار أولاد الخلفاء / 79.
(3) ديوان ديك الجن / 195-196.

صاحبته بعد الموت، مدّعياً أنه متى خرجت الأرواح من الأشباح سهلَ تعارفها وتآلفها، كما تتلاءَم الأنسام وتتواءم:

ألا ليتما نحيا جميعاً ببلدة وتبلى عظامي حيثُ تبلى عظامُها[1]

نكون كما كـان المحبُّون قبلنا إذا مـات موتاها تعارف هامُها

ويحق للقارئ أن يسأل شعراء الغزل العفيف بعدما شخَّصوا حُبَّهم تشخيص الطبيب الخبير بالأجساد والأرواح عن هذا الداء: أله شفاء ؟ أم هو داءٌ عياء، لا يعمل فيه عقار، ولا يرجى لصاحبه برء؟

3) دواؤه

حاول ربيعةُ بن ثابت الرقّيّ [ت: 198هـ] ـ وكان كما قال ابنُ المعتزِّ أشعرَ غزلاً من أبي نواس ـ أن يجيبَ عمَّا سألنا إجابةً أولُها لطيفٌ عفيف، وآخرُها يطوف به طائفٌ من الغزل الحسّي، إذْ زعم أن داءَ الحب مرضٌ عُضال لا يشفيه إلَّا نفحةٌ عَطِرة، ينفحُ بها المعشوقُ العاشقَ، من غير أن يتماسَّا. فإنْ لم ينجع الدواء المشروع، فلا بُدَّ من رشفة من الدواء الممنوع؛ لأن الضرورات ـ والفتوى شعريةٌ لا شرعية ـ تبيحُ المحظورات:

الـحـبُّ داءٌ عـيـاءٌ، لا دواءَ له إلَّا نسيمُ حبيبٍ طيِّب النَّسَمِ[2]

أو قبلةٌ من فم نِيلتْ مخالسةً ومـا حـــرامٌ فـمٌ ألـصـقـته بفمِ

قد تقول: إن هذا الدواء قد يثيرُ الكامن، ويوقظ الهاجع، وقد يكون فيه من التحريض فوقَ ما فيه من التمريض. أفلم يتهدَّ الشعراءُ إلى دواء أنجع منه؟

سبقك إلى هذا السؤال عوفُ بن محلِّم الخزاعي [ت: نحو 220هـ] لكنه لم يسأل شاعراً واحداً أو عاشقاً واحداً، بل سلك مسلك الدارسين المحدثين المغرمين

(1) ديوانه / 212. الهام: ج هامة، تزعم العرب أن روح الميت تصير هامة فتطير.

(2) شعره / 55.

بالإحصاء والتقصّي، إذْ راح يسأل كلَّ مَنْ سبقوه، فقال قائلهم: لا يشفي العاشقَ العفيفَ من مرضه بعد أن يتفشَّغ بين ضلوعه وأحشائه إلَّا واحدٌ من ثلاثة عقاقير:

أولها ـ وهو لا يخلو من عُقوق وغدر ـ أن يداويَ العاشقُ داءَه بداء مثله، فيحبّ حبّاً جديداً، يُنسيه القديم.

والثاني أن يهجر مَنْ أحبَّ، ويبتعد عنه وطناً وسكناً، وداراً وجواراً، فمتى غاب الحبيب عن العين غاب عن القلب.

والثالث أن يُجرِّع النفسَ علقم اليأس، وهذا الدواءُ أمرُّ الأدوية؛ لأنه ينطوي على صدٍّ، لا يعقبه وَصْل، وعلى إخفاق، لا يتلوه أمل. قال عوف:

سألتُ المحبّين الذين تجشّموا … تباريح هذا الحبِّ في سالف الدهرِ[1]

فقلت لهم: ما يُذهب الحبَّ بعدما … تنشَّبَ ما بين الجوانحِ والصدرِ؟

فقالوا: شِفاءُ الحبّ حبٌّ تفيدُه … لآخر، أو نأيٌ طويل على الهجرِ

أو اليأسُ حتى تذهلَ النفسُ بعدما … رَجَتْ طمعاً، واليأسُ عَوْنٌ على الصَّبْرِ

وأمَّا ديك الجن ـ واسمه عبد السلام بن رغبان ـ [ت: 235هـ] فقد كان يناقِلُ في شعره بين الغزلين: العفيفِ والحسّيِّ، فلما تخيَّر دواء الحبّ غلَّبَ الحسَّ على العِفَّة، والجسدَ على الروح، فكان اختيارُه أقرب الأدوية الثلاثة إلى العُقوق والغدر، وأبعدَها عن الوفاء، والإخلاص.

اقترح على العُشَّاق أن يعالجوا الحبَّ القديم الذي يُشْقيهم، بحبٍّ جديد يُسْعدهم، وأن يبحثوا عن وجوه صِباح تُنسيهم الوجوهَ المتجهِّمة، فالرطبُ خير من اليابس، والقشيبُ أجمل من الرديم، واستقبالُ الحبيب الآتي أحبُّ إلى النفس من توديع الحبيب الراحل، وحنينُ أبي تمام إلى الوطن الأول غباءٌ، والذكيُّ من يزهد في اليباب والسَّراب، ويطلبُ العامر الزاهر، قال ديك الجن:

(1) طبقات الشعراء / 191.

اشربْ على وجه الحبيبِ المُقْبل وعلى الفمِ المتبسِّم المُتَقبَّلِ[1]
شُـربـاً يـذكِّـرُ كـلَّ حـبٍّ آخِـرٍ غـضٍّ، ويُنسي كـلَّ حـبٍّ أولِ
نقِّلْ فؤادَك حيثُ شئت فلن ترى كهوىً جديدٍ أو كوصل مُقْبلِ
مـا إنْ أحـنُّ إلـى خـراب مُقْفرٍ دَرَسـتْ معالمه، كـأنْ لم يُؤْهَلِ
مِقَتي لمنزليَ الـذي استحدثْتُه أمَّـا الـذي ولَّـى فليس بمنزلي

6 ـ الغزل الحسّي

إن كلَّ ما ذكرنا في الغزل العفيف وما لم نذكر من نصوصه ودواعيه، وطبيعته، ومعانيه، وأمراضه وأعراضه، وأدوائه ودوائه لا يمثّل من الحياة الاجتماعية والأدبية في العصر العباسي الأول إلَّا مرحلةً انتقالية، عاشها هذا الغرضُ الإنساني بالبقية الباقية من الـرادع الدينيّ، والـوازع الخلقيّ، والحياء العربيّ، والقيم التي ورثها الشعراء العباسيّون عن الشعر الأموي، ولكنهم لم يرعوها حقَّ رعايتها.

لقد كانت الموجةُ الحسّية الوافدة مع الثقافات الأجنبية، وما رافقها من غزو اجتماعيّ أضخمَ وأعتى من أن يقاومها العربُ بفضائلهم المنهزمة أمام الغرائز التي اجتاحت العصر كله، وفجَّرت الشهوات المكبوتة، فشقَّ على المُثل والمفاهيم والأعـراف القديمة أن تكبح جماحها واجتياحها؛ لأن هذه الموجة الغازية كانت تجنّد جيشاً جراراً كثير الأعداد، متتابع الأمداد من الجواري اللواتي ألقينا عليهن في مقدمة هذا الفصل القسمَ الأعظم من الأوزار والتبعات فيما وصل إليه المجتمع العباسيُّ من مجون وفسوق.

وإلى مثل هذا الرأي، وأحسن منه سبقنا الدكتور طه حسين، فقال[2]:

«كان الإماءُ إذن مظهرَ المرأة في بغداد، ولكنهن كنَّ مظهراً سيئاً جدّاً من جهة، وحسناً جدّاً من جهة أخرى:

(1) ديوانه / 195. المتقبل: الشفتان. غضّ: جديد. المقة: الحب.
(2) حديث الأربعاء 2/ 104 وما بعد.

كُنَّ مظهراً سيئاً، لأنهن كنّ متبذّلات خليعات، يتهالكْنَ على الخلاعة، ويُسرفن في المجون، ويتخذن من تهالكهن على الخلاعة وإسرافهن في المجون سلاحاً قويّاً، يتملَّقْن به لذَّة الرجال وشهواتهم، ويحاربن الحرائر المحصَّنات حرباً غير متكافئة.

وكنَّ مظهراً حسناً، لأنهن كنَّ أديبات عالمات، يتصرَّفن في فنون الأدب والعلم على اختلافها. ومن هنا وجب القصدُ والاحتياطُ في الحكم على نساء هذا العصر بما نرى في شعر أبي نواس وغير أبي نواس، وبما نرى في الأغاني وغير الأغاني ممّا يشهد بتفوُّقهن العقليّ من جهة، وانحطاطهن الخُلقيّ من جهة أخرى.

يجب القصدُ لأن الكثرة المطلقة من هؤلاء النساء لا تمثل المرأة العربية الحرَّة، بل لا تمثل المرأة المسلمة الحرة، وإنما تمثل هذا الرقيق الذي كان يُجلب إلى بغداد وغير بغداد من حواضر المسلمين، فيُتَّخذ فيها تجارةً ولهواً، كما يُتَّخذ تجارةً ولهواً فاخرُ الثياب، وحَسَنُ الرياش. هؤلاء النساءُ لا يمثلن المرأة الحرة، وإنما يمثلن الرجلَ الحرَّ. فقد كن له لذةً ولهواً، وكن لأخلاقه وحياته خارج البيت مرآةً مجلوَّةً تمثلها أحسنَ تمثيل».

وبعد كلام د. طه حسين عن تأثير الإماء في المجتمع، وإفسادهن أحرار الرجال بالشهوات، تحدث عبد الستار الجواري عن تأثيرهن السيئ في شعراء الغزل، فقال[1]:

«هبط شأنُ المرأة في الشعر، وأصبح الحديثُ عنها عند أكثر الشعراء ضرباً من اللهو والعبث والمجون. ولم تعد المرأةُ تثير تلك المعاني العميقة، أو تلك العواطفَ المشبوبة... ولهذا السبب هبط الغزلُ من عليائه عند أغلب الشعراء. ولم نعد نعرف فيهم عاشقاً، خالط العشقُ قلبه، ونفذ إلى قرارة نفسه إلَّا قليلاً.. وأصبح الغزل في

(1) اتجاهات الغزل../ 111.

جملته تعبيراً عن لذة عابرة وشهوة طارئة، لا تصل إلى طوايا النفس، ولا تثبت على حال... وهكذا كانت الحضارة من بعض الوجوه جنايةً على الغزل».

وبعد طه حسين والجواري صور د. يوسف حسين بكار ما أشاعت الإماء من فسوق في بنية الحياة الاجتماعية عامَّة، وفي الوسط الأدبيّ خاصَّة، وفي شعر الغزل بصورة أخصّ، فقال(1):

«كان هذا الصنفُ من النساء المائدةَ التي يأكلُ عليها شعراءُ الغزل الحسّي في هذه الفترة، فأكثروا من تناول الأطعمة، ينتقلون من لونٍ إلى آخر، إرضاءً لشرههم، وإشباعاً لمتطلَّباتهم. لقد لعبت المرأةُ جاريةً في القصور، وعند الأغنياء والموسرين، وساقيةً في الحانات والأديرة، وقينةً عند النخَّاسين والمُقَيِّنين، وعضواً في مجتمع القرن الثاني دوراً كبيراً على مسرح الغزل، حتى جعلت كثيرين من الشعراء يخلعون العِذار، ويتجرَّدون من الحياء غير آبهين للدين تعاليمه، وللمجتمع تقاليده، فحوَّلوا بذلك فنَّ الغزل ـ في أكثره ـ إلى مُجون فاضح، يتحرَّج الدارس من ذكره».

وفصّل د. شوقي ضيف القول فيما أفسدته طبقة القيان من أخلاق الشباب في حواضر العراق، ولاسيما شباب الكوفة، فذكر أسماء النخاسين والقيان والشعراء، وحمّلهم القسم الأكبر من أوزار الانحدار الخُلُقي، فقال(2):

«والذي لا شكَّ فيه أن الكوفة سبقت البصرةَ وبغداد جميعاً لهذا العصر في الفسق والمجون، إذْ غرقت فيهما إلى أذنيها. وكان مما أعدَّ لذلك دارُ نفاسة كبيرة، قامت بها منذ أواخر عصر بني أمية، وهي دارُ ابن رامين. وكان قد جلَبَ إليها كثيراتٍ من قيان الحجاز وإمائه المغنّيات أمثال سَعْدة، ورُبَيْحة، وسلاَّمة الزرقاء. وتولَّع بهن كثيرٌ من شباب الكوفة وغيرهم أمثال إسماعيل بن عمّار، ومحمد بن الأشعث، وشُراعة بن الزَّنْدَبوذ، ونظموا فيهن كثيراً من الأشعار المادية التي لا تخلو أحياناً من

(1) اتجاهات الغزل../ 112.
(2) العصر العباسيّ الأول / 382.

الفحش. ولم تلبث أن ظهرت جماعة كبيرة من المجَّان الخلعاء أمثال والبة، ومطيع بن إياس، ويحيى بن زياد».

وإذا كان د. شوقي ضيف قد ألقى القسم الأكبر من أوزار الفجور على ظهور النخاسين والقيان، فإنه في الوقت نفسه ربط هذا الانحراف الخلقي بمنابعه الفكرية، وأصوله الثقافية الوافدة، فقال[1]:

«كثر شعراء المجون وما يرتبط به من وصف الخمر في هذا العصر كثرة مفرطة. وقد عملت على ذلك أسباب مختلفة. فإن كثرة الشعراء كانت من الفرس، وكان كثير منهم يظهر الإسلام، ويبطن الزندقة والإلحاد. وساعد على اضطراب النفوس وتسلط الشك على العقول كثرة المقالات والنحل الدينية، وشيوع المذاهب الفلسفية مما جعل كثيرين يستهترون بقيم المجتمع الإسلامية، بل لقد كان من بينهم من يريد تحطيمها تحطيماً».

ثم ينقل د. شوقي ضيف أخبار المجّان، ويتهم أكثرهم بالمروق والزندقة، ويقول[2]:

«نرى أبا الفرج حينما يتحدث عن كثير من هؤلاء الخلعاء الماجنين ينصُّ على خبث دينهم، أو على زندقتهم ومروقهم من الإسلام وشريعته الغرّاء، على نحو ما نرى في حديثه عن حماد الراوية، وحماد عجرد، ومطيع بن إياس، وكأنهم كانوا على مذهب مزدك الذي يدعو إلى اللذات واقتراف الكبائر».

ولتمييز نصوص الغزل الحسيّ بعضِها من بعض رأينا أن نميز بين ثلاثةِ أنماط من الغزل: الحسيّ غير المتعهِّر، والداعر، والشاذّ. وهذا التمييزُ جنَّبنا الاحتكامَ فيما نقسِّم إلى حَيَوات الشعراء وأخبارهم وسلوكهم لكي نصفهم على هذا الأساس، كأنْ نجعل عليَّ بن جبلة حسّياً غير متعهِّر، ومطيعَ بن إياس حسّياً داعراً، وأبا نواس حسيّاً شاذّاً.

(1) المرجع السابق.
(2) السابق / 385.

لقد احتكمنا فيما قسَّمنا إلى النصوص؛ فالشاعرُ الواحد قد يعتدلُ مرة، ويتعهر أخرى، ويشذ ثالثة. فيحارُ الدارس حينئذٍ مع مَنْ يحشرُه، وفي شعره كيف يصفُه ويصنّفه، ولهذا جعلنا النصوصَ لا الشعراء أساس التقسيم.

وممَّا حَمَلنا أيضاً على الأخذ بهذا المبدأ في التقسيم أن الخطَّة التي التزمناها في هذه السلسلة تقضي بأن يكون الكتاب الذي بين يديك وقفاً على دراسة الأغراض، ومعنى ذلك أن نستعرض دواوين الشعراء وأن نضرب أشعارهم على محكِّ الدين والخُلُق، ثم نصنّفها وَفْقَ حُظوظها من الحياء والاحتشام، أو القحة والمجاهرة بالفاحشة، أو الانحراف عن القيان إلى الغلمان، فإذا هي ثلاثة أنماط.

1) الغزل الحسيُّ غير المتعهِّر

لا يُخطئُ مَنْ يرى أن هذا التيار لم يكن إلَّا استمراراً لما سمَّيْناه في العصر الجاهلي والإسلاميّ (غزل المحاسن)، ثم لما سمَّيْناه في العصر الأموي (الغزلَ العمريَّ الحضري). غير أن الحياة الاجتماعية في العصر العباسيّ الأوّل تغيرت بعدما خالطت الحضارةَ العربيةَ الإسلاميةَ حضاراتٌ وثقافاتٌ وافدة عملت عملَها في تطوير هذا النمط من الغزل.

والتطوُّر لا يعني بالضرورة تحسينَ القبيح، وتجويدَ الرديء، وارتقاءَ المنحطّ، وإكمال الناقص. وإنّما يعني التغيّرَ على ضوء العوامل الجديدة بخيرها وشرها، وصالحها وفاسدها. كما أنَّه لا يعني تغيُّراً جوهريّاً، يجعلُ غزل العباسيّين الحسِّيَّ مخالفاً كلَّ المخالفة لغزل الجاهليّين والأُمويين. وربَّما كانت المخالفةُ فيه دون الموافقة، والتقليدُ أظهر من التجديد؛ لأن معاني الغزل الحسي وصوره ومشاعره ـ وأكثرُها تعبير عن غريزة الجنس ـ قلَّما تتغيَّر، وإذا تغيّرت ظلَّت محافظة على ارتباطها بدوافعها الأزلية، وغاياتها الأبدية. ولأن تصوير المحاسن يدورُ في أفق يكاد يكون ثابتاً، وهو أن يقارن الشاعرُ جمال المحبوبة بجمال الطبيعة، وكلاهما ثابت الأشكال والألوان والحركات والسمات.

وبعد أن تستقرئَ معاني الغزل الحسِّي وصـوره تستطيعُ أن تسلكها في مجموعتين:

مجموعةٍ تتَّسم بسمات الجدَّة، وتتجلَّى فيها لَمَساتُ الحضارة، ومنها تبادل الرسائل والهدايا، والاحتفالُ المُسرف بتوشية الملابس، والمبالغةُ في التزيُّن والتحلِّي بالجواهر.

ومجموعة يطغى عليها التقليدُ ومحاكاةُ القدماء، وتضمُّ المعاني والصور التي تصف المحاسن، وهي تصفها مجتمعةً مرة، ومتفرقةً أخرى. فإن رسمها الشاعر مجتمعةً قدَّم إليك صاحبته في لوح يعرض مفاتنها من الرأسِ إلى القدم، وإن رسمها متفرقة تخيَّر أجمل ما فيها وصوّره، وتصوير المحاسن المتخيرة أشيع.

أمَّا مجموعة المعاني التي تتراءى فيها مخايلُ الحضارة، فليستْ جديدة كلَّ الجدة؛ لأن احتكاكَ الحضارة العربية بغيرها ـ وهذه المعاني بناتُ الاحتكاك ـ بدأ في العصر الأموي، واتَّسع في العصر العباسي. والجديدُ فيها تحوُّلُ النُّدرةِ إلى كثرة، والضيقِ إلى اتساع، فجاءت كثرتُها واتساعها في الغزل ترجمةً لكثرتها واتساعها في الحياة العامة.

العربُ في العصر الجاهلي كانوا أمَّة أمية، فإذا خطر للعشاق أن يتواصلوا أو يتراسلوا سعت بينهم الرسلُ بالملفوظ والمسموع من الرسائل لا بالمكتوب والمقروء. فلمَّا ثقِفوا القراءةَ والكتابة في العصر الأموي[1] أخذوا يتبادلون الرسائل، وراحوا يزيّنون قراطيسَها، ويعطِّرونها على النحو الذي ذكرناه في غزل عمر بن أبي ربيعة، غير أن تبادل الكتب بقي محصوراً في إطار ضيّق، ولم يتخذ وصف الرسائل مكانه من دواوين الغزل.

وفي العصر العباسي الأوّل أخذ النخّاسون القيانَ بالتعليم والتأديب، فثقِفْنَ القراءة والكتابة، وحلَّتْ رسائلهن محلَّ الرسل، وتأنَّق الشعراء في وصف الرسائل

(1) انظر كتابنا «الشعر في العصر الأموي» ص/ 275ـ276.

كما تأنَّق كتابُها وكواتبُها في كتابتها. وأهمّ ما يسم المقطعات التي تصف هذه الرسائل السهولة والعذوبة ومخاطبة القيان بأيسر الألفاظ وأقربها إلى حياتهن العابثة اللاهية.

وجَّه أبو نواس رسالةً إلى صاحبته، يرجو فيها أن تجيبه عن رسالته برسالة كثيرةِ الغلط، كثيرة المحو، وأن يكون المحو برضاب اللسان، ورِطاب الشفاه، ليلثم مواضع التصحيح، فتلتقي الأفواهُ العاشقة على قرطاس الكتاب تمهيداً لالتقائها في الحياة الواقعية:

اكتبي إن كتبتُ يا منية النفـ ... سِ بنُصْح ورقّةٍ وبيانِ[1]
كثّري السَّهو في الكتاب ومُحِّيـ ... ـهِ بريق اللسان لا بالبنانِ
وأَمِرِّي الحزامَ بين ثنايا ... كِ العذاب المفلَّجات الحسانِ
إنني كلَّما مررت بسطر ... فيه مَحْوٌ لَطَعْتُه بلساني
فأرى ذلك قبلةً من بعيد ... أسعدَتْني، وما برحتُ مكاني

وبشَّار بن برد ـ على ما عُرف به أسلوبُه من جزالة وفحولة ـ تلطَّف في مخاطبة صاحبته عبدة برسالة، ضمَّنها عباراتٍ عذبةً، وألفاظاً مألوفة شائعةً في الحياة اليومية، تتداولُها ألسنةُ العامَّة، مثل: يا قرَّة عيني، ويا منية قلبي، لكنَّها أحبُّ إلى الجواري من بلاغة الشعراء، وفصاحةِ الخطباء، فقال:

من المشهور بالحُبِّ ... إلى قاسيةِ القلبِ[2]
سلامُ الله ذي العرش ... على وجهك يا حِبّي
فأمَّا بعد يا قرَّ ... ةَ عيني ومنى قلبي
ويا نفسي التي تسكـ ... ـنُ بين الجَنْب والجنب
فقد أنكرتُ يا عبدَ ... جفاءً منك في الكُتْبِ

(1) ديوانه / 666. محيه: امسحيه.
(2) ديوانه 1/ 206.

وسعادُ صاحبةُ ربيعة بن ثابت الرَّقّيّ جمعتْ بين الرسول والرسالة، إذْ كلَّفتْ جاريةً لها خبيرةً بالسعي بين العشاق أن تحمل إلى الشاعر كتاباً أنيق الطرس والخطّ، ممهوراً بخاتمها، لكي تحجبَ ما فيه من أسرار عن أعين الرقباء. وقبلَ أن يفضَّ ربيعةُ ختم الكتاب أدرك أن صاحبته تدعوه، فصدع بما أمرته، وهبَّ لزيارتها تحت جنح الظلام:

دسَّتْ سعادُ رسولاً غيرَ متَّهمِ ... وصيفةً، فأتتْ إتيانَ مُنكتمِ[1]

جاء الرسولُ بقرطاس بخاتمه ... وفي الصحيفة سحرٌ، خُطَّ بالقلمِ

فيه فُتونُ هوىً، ظلَّتْ تُغيِّبه ... على الجهول، وما يَخْفى على الفهمِ

وقد فهمتُ الذي أخفتْ، فقلتُ لها: ... بوحي بلا ونعمْ من بيِّن الكَلِمِ

قالت: تعالَ إذا ما شئتَ مستتراً ... والحكمُ حكمك يا رقيُّ، فاحتكمِ

أقدمْ ربيعةُ في رحْبٍ وفي سَعَةٍ ... في غير قمراءَ، والظلماءَ فاغتنمِ

ولا يخفى ما في هذه القطعة من تقليد، حتى ليذهبُ بك الظنُّ إلى أن الرقيَّ يحاكي عمرَ بن أبي ربيعة محاكاة تبلغُ حدَّ الاحتذاء في الشكل والمضمون وحبِّ الذات. فالشاعرُ هو المعشوق المطلوبُ لا العاشقُ الطالب، والمرأةُ هي الراغبة في الوصال، المتهالكةُ على الحبّ السري، والرسالةُ مرسومةٌ بسمات الحضارة والترف، والزيارةُ تجري تحت جنح الظلام، والنصُّ أنيق اللفظ، رشيقُ الأسلوب، مضمَّخٌ بالحوار، بريء من الغريب، والصلةُ بين العاشقين حسِّية لا عُذرية؛ لأن الاستتار يوحي بأن الغرضَ من الرسالة والزيارة الوصالُ، وإرواء الظمأ.

هذه الأبيات وأمثالُها من الغزل الحسِّي المهذَّب تُبيِّنُ لك أن أكثر الغزل في العصر العباسي الأول كان حسيّاً لا عذريّاً، وأن كلَّ ما كان يرافقه من مراسلة أنيقة، ومجاملة رقيقة، وهدايا متبادلة لم يكن إلَّا قشرةً حضارية، تغلِّف شهوة الجسد، ليتخذها الشعراءُ أشراكاً وحبائل، ضَفَروها من حرير المُوادعة والمخادعة، لكي

(1) طبقات الشعراء / 166. غير قمراء: غاب قمرها.

يتصيَّدوا بها شرائد الإماء بعدما شقَّ عليهم أن يتصيَّدوا خرائد الحرائر.

تلقَّى مسلم بن الوليد هدية من ثمار الأُترجِّ الطيبة النشر، فلمَّا تناهى إلى أنفه شَذاها، طارتْ به الذكرى إلى ماضيه العطِر، فتنسَّمَ منه ريَّا صاحبته، وودَّ لو أنها أَهْدَتْه أَرجَها لا أُترجَّها ليقضي الوطر ممَّن أهدت الثمر:

جـزى اللـهُ مَـنْ أهـدى الـتُّـرُنْـجَ تحيةً ومــنَّ بـمـن يـهـوى عـليـه وعــجَّـلا[1]

أتـتْـنـا هـدايـا مـنـه، أشـبـهـن ريـحَـه وأشبـه في الحُسْن الـغـزال المكحَّلا

ولـــو أنـــه أهــــدى إلـــيَّ وِصـــالـه لـكــان إلـــى قـلـبـي ألـــذَّ وأفـضـلا

وإذا كان ضَوْعُ الأترجّ قد أبهجَ مسلمَ بن الوليد، وذكَّره من نشر صاحبته ما كان يتضوَّع، فإن العطر قد ينقلبُ إلى واشٍ وَقَاح إذا اقترن برنين الأساورِ والخلاخيل. حينئذٍ يُصْبح أجملُ ما تتزيَّنُ به المرأة أخطرَ ما ينمُّ عليها، ويغدو العطرُ والحليُ واشيَيْنِ، يفضحان العاشقيْن كلَّما همَّت صاحبةُ الشاعر بزيارته، ولو استترتْ من أعين الرقباء برداء الظلماء:

وزائـــــرةٍ رغْـــتُ الـدجـى بلقـائـهـا وجاريتُ فيها كوكبَ الصبح والفجرا[2]

إذا مـا مـشـتْ خـافـت نميمةَ حَلْيِها تداري على المشي الخلاخيلَ والعِطرا

وصاحبةُ العبَّاس بن الأحنف كانت على الاستتار من الرقباء أحرصَ من صاحبة مسلم، وحرصُها جعلَها تُقْلِعُ عن الزيارة قبلَ أن تهمَّ بها، لئلاّ تشيَ بها طيوبُها الفوَّاحة، وأساورُها الفضَّاحة:

قلتُ: الزيارة، قالتْ ـ وهي ضاحكةٌ ـ: الـلـهُ يـعـلـمُ فـيـهـا كـنـهَ إضـمـاري[3]

فكيفَ أصـنـعُ بـالـواشـين، لا سلموا والحليُ والطيبُ تأتيهم بـأسـراري؟

لقد انقلب السرف في الترف من متعة تلذُّ العشاق إلى خطر ينذرهم

(1) ديوانه / 335. الترنج: ثمر يشبه الليمون.

(2) شرح المختار من شعر بشار / 99.

(3) السابق.

بالفراق. فمهما تحرجت المحبوبة وتصوّنت، وحاذرت العيون الرواصد، والوشاة المتربصين، واستترت وتنكرت، فإن على ترائبها من العقود، وحول معصميها من الأساور، وفي مفرقها من العطور، ما يكشف كل مستور. أليس من الغباء إذن أن يرافق الإنسان أعداءه، ويعانق عذاله؟ قال ابن أبي أمية الكاتب:

طرقَتْني في خفيةٍ واكتتام ... من رقيب وحاسد وغيورِ[1]

فأبان الحليُّ والطيبُ عمَّا ... كتمتْه من سرِّنا المستورِ

ليس شيءٌ أعدى لنا من يواقيـ ... ـتَ عليها، ومسكِها والعبيرِ

ويبدو أن الشعراء كانوا في العصر العباسي، كما كانوا ويكونون في كل عصر، أقلَّ احتفالاً بزينة النساء المجلوبة، وتطريتهن المصنوعة، وأكثرَ افتناناً بجمالهن المخلوق. ولهذا غضب بشارُ بن برد من صاحبته المشغولة عنه بالثوب الموشَّى، والطيب المتضوِّع، والجوهر الوضيء، فقال:

وأنتِ عمّا ألاقي فيك لاهيةٌ ... بالعِطْر والمَلْبَس القزِّيِّ والسَّبَدِ

وإذا كان الشعراء يَخْشَون على صواحبهم من عيون الرُّقباء وآذانِ الجواسيس، وهم أيقاظٌ، فإن ابن أبي أمية الكاتب كان يخشى على صاحبته من أنوف الوُشاة، وهم رقود، فيقول:

لها أَرَجٌ إذا زارتْ ... ينبِّه كلَّ مَنْ رقدا[2]

فما تخفى زيارتُها ... على خَلْقٍ وإنْ هجدا

ولم تكن أدواتُ الزينة، ووسائلُ التطرية، وتوشيةُ الملابس، وفرائدُ الدرر لتشغل شعراءَ الغزل الحسّي عمَّا ندبتهم غرائزُهم للتمتُّع به، ومواهبُهم لإمتاع الناس بوصفه. لقد وقفوا القَدْرَ الأعظم ممَّا نظموا على التغني بمفاتن المرأة، يصوِّرونها منجَّمةً متفرقة مرَّة، ومجتمعة في قصيدة مطوَّلة مرة، لكنهم لا يملّون، ولا يجدون

(1) السابق / 99.
(2) شرح المختار من شعر بشار / 98.

أدنى غضاضة في تكرير معاني الأقدمين وصورهم. وهَبْهم جدَّدوا فإن تجديدهم قد يُفضي بهم إلى رسم صور لا تتلاءم معانيها وأشكالُها. وكأنّ إلحاح القدماء على تشبيهات واستعارات مألوفة زاد صورهم صقلاً وقرَّبها إلى أذهان الناس وأذواقهم، فأساغوها.

أحسنَ مسلمُ بن الوليد حينما جعل أثداءَ النواهد الكواعب دون النحور وفوق الترائب كالرّمان المتعلّق بالأغصان، وأساءَ حينما جعل أيدي العذارى، وهي تستر النهود كأيدي السجناء المثقلة بالأغلال. وقولُك: لعله أراد بالأغلال الأساور لا ينفي ما في الصورة من منافرة المادة للمعنى. قال مسلم:

فأقسمتُ أنسى الداعياتِ إلى الصِّبا وقد فاجأتْها العينُ والسترُ واقعُ[1]
فغطَّت بأيديها ثمارَ نحورها كأيدي الأسارى، أثقلتْها الجوامع

ويخيل إلينا أن الإساءة نجمت عن وصف المخلوق الحي بصفات المصنوع الجامد، وعن الجمع بين القيود والنهود، ولو ذهب الشاعر مذهب الأقدمين في استلهام الصور من الطبيعة المطبوعة، لا من السلع المصنوعة لحافظ على نضارة الجمال الإنساني وفطريته وحيويته.

قد يقال: إذا كانت قَسَمات المرأة ثابتةً، والطبيعةُ الحيَّة وغيرُ الحية ثابتةً أيضاً، فكيف يُجَدِّد الشاعرُ إن لم يقرن المطبوعَ بالمصنوع، والحيَّ بالجامد، والبَّدويَّ بالحضريِّ؟

نقول: يستطيعُ الشاعر أن يُعيد تشكيلَ العناصر المستمدة من الطبيعة على نحو جديد، كما يتناول الرسَّامون العناصرَ نفسَها بأساليبَ متعدِّدة، ويسمُّون كلَّ أسلوب مذهباً أو مدرسة فنية. والحسينُ بن الضحاك في تصويره الخدودَ استمدَّ موادَّ الصورة من نضارةِ الربيع وغزارة الدموع، وترقرق الماء في الغدير، فإذا هو يرسم صورة قديمة جديدة، لا تخلو من رعشة ممتعة، ولمسة مبدعة، إذْ قال:

(1) ديوانه / 273. الجوامع: الأغلال.

صِلْ بخدِّي خَدَّيْك تلقَ عجيباً　　من معان، يحارُ فيها الضميرُ[1]
فـبـخـدَّيْـكَ لـلـربـيـعِ ريـاضٌ　　وبـــخـــدَّيَّ لـلـدمـوع غـديـرُ

وابنُ الضحاك نفسه صوَّر الخدَّ صورة أخرى، فلم يستلهم من الطبيعة غير حمرة الورد، لكنه استلهم من النفس ما يفوق الورد نضارةً وتألُّقاً، وهو دم الحياء، فإذا هو يلوّن الصورة تلويناً ذاتيّاً، يتجلَّى تجلّيّاً عفويّاً، بلا حناء تعجن بالماء، وبلا ريشة تخضبُ الشكل المرسوم باللون المناسب:

جَـنَـتْ عيناي مـن خـدَّيْـه ورداً　　أنـيـقَ الـصَّـبْـغ، أنبته الـحـيـاءُ[2]
يـــورِّد خـــدَّه إضْـــمـــارُ وهْـــمٍ　　فـإنْ لاحـظـتـه جَـــرَتِ الـدمـاءُ

فهل لك أن تقول: إن الصور الشعرية تخالف الفِطرة، وتشوُهُ، إذا شاب الشاعرُ الطبيعةَ بأوشاب الصناعة؟ يصدقُ هذا القول على بعض الصور المتكلَّفة، ولاسيّما تلك الصور التي يستمدُّ الشعراء عناصرها من المعادن النفيسة كالذهب والفضة متوهِّمين أنها أجملُ من أوصال الإنسان، كأنْ يصوغ عكاشة بن عبد الصمد العمِّي أصابعَ صاحبته من فضَّة، فإذا هي معدنٌ صلب بعد أن كانت من لحم بضّ، وجلد غض:

مـن كـفِّ جـاريـة، كـأنَّ بنانَها　　مـن فضـةٍ قـد قُـمِّـعَـتْ عُـنَّـابـا[3]

وقد يحافظ الشاعر العباسيُّ المتحضِّر على استلهام الصور من الطبيعة، لكنه يحشدُ في الصورة الواحدة الكبرى صوراً كثيرة صغرى، فيجعلُ الوجه بدراً، والدمع دراً، والعيون نرجساً، والخدودَ ورداً، والأصابع عنّاباً، فيعجبك التعدُّد والإيجاز أوَّلَ الأمر، غير أنك ترفضُ المشهد كله آخره؛ إذْ تُحِسُّ بعد أن تتأمَّل ما رسم أنَّ اللوح متنافر الأجزاء، مزدحمُ العناصر، وأن التنافر والازدحام أضعفا الإشعاع العاطفي، كقول أبي نواس:

(1) المحب والمحبوب... 1/ 72.
(2) المحب والمحبوب...1/ 168.
(3) السابق 1/ 235.

يـا قـمـراً أبـــرزَه مـأتـمٌ   يندبُ شجواً بين أترابِ[1]
يبكي فَـيُـذْري الـدُّرَّ من نَرْجسٍ   ويـلـطِـمُ الــوردَ بعـنَّـابِ

وكان الشاعر العباسي يَسْتملحُ الخالَ في الخدِّ كما يستملح النحلَ في الورد، فيرى أن الخال في وجنة المحبوبة المشرقة المحيَّا أجملُ من بقعة سوداء على سطح القمر، وأن وجهها المحتجب عن عيون الناس إذا أسفر استنار به طارق الليل، وتهدّى به من ضيَّع الدرب. قال العباسُ بن الأحنف:

ومحجوبةٍ في الـخِـدْرِ عن كـلِّ ناظرٍ   ولو برزت ما ضلَّ بالليل مَنْ يسري[2]
يُـقَـطِّـع قلـبي حـسـنُ خـال بخـدِّها   إذا أسـفـرتْ عـنه تـنـغَّـمَ بـالـسحـرِ
لَـخـالٌ بـذات الـخـال أحـسـنُ منظراً   مـن النقطة الـسـوداء فـي وضـح البدرِ

ولم تظفر جارحةٌ جميلة من أوصاف الشعراء بمثل ما ظفرتْ به العيونُ الحوراء، والجفونُ الوطفاء، إذْ راح شعراء الغزل يكرّرون ما سبقهم إليه جرير في بيته الشهير:

إنَّ الـعـيـون الـتـي فـي طـرفـهـا حَـوَرٌ   قـتـلْـنَـنـا، ثـم لـم يـحـيـيـنَ قـتـلانـا

لكنهم لم يكونوا سواءً في تصوير ما ينطوي عليه الحَوَرُ من خطرٍ؛ فأبو نواس لم يكن موفَّقاً حينما جعل الأهداب عقاربَ سامَّة تقتلُ كلَّ من نظرت إليه؛ لأن في العقارب من القُبح ما ينأى بها عن الغزل:

يـا مَـــنْ لـه فــي عـيـنـيـه عـقـربُ   فـكــلُّ مَـــنْ مــرَّ بـهـا تـضــرب[3]

ومحمد بن وهيب الحميري [ت: 225هـ] ـ وكان من الشعراء المطبوعين المزهوين بأنفسهم ـ زعم أن عينيْ صاحبته الكحلاوين بلا إثمد راميتان بارعتان، إذا رمتا أصابتا المصارع، وأنه واحد من قتلاهما، ولهذا طالب صاحبتهما بالدية:

(1) السابق 1/ 233.
(2) السابق 1/ 95.
(3) ديوانه / 68.

أقيـدي دمـاً سفكته العـيونُ ... بإيماضِ كحلاءَ لا تُكْحَلُ[1]
فكلُّ سهامِكِ لي مُقْصِدٌ ... وكلُّ مواقعِها مَقْتَلُ

وابنُ الدمينة رسم الصورةَ نفسَها، ثم أضاف إليها لوناً يصلح للحماسة، ولا يصلح للغزل، إذْ زعم أن المرميَّ بعيني صاحبته يسيلُ من نحره إلى صدره دمٌ غزير، يخضبُ ثيابَه، وأنه يخرجُ من حاجبيها برقٌ يشقُّ الأفق، ويُرسل السحب الغزيرة الأمطار من العراق والشام إلى نجد والحجاز:

رَمَتْني بطرف، لو كميّاً رمتْ به ... لبُلَّ نجيعاً نحرُه وبنائقُهْ[2]
بنور بدا من حاجبيْها، كأنه ... بروقُ الحيا تُهدى لنجدٍ شقائقُهْ

وإذا ذهبْتَ إلى أن في هذه الصورة عرضاً للمضمون القديم بشكل جديد، فهذا الشكل إنْ حسُنَ في ميدان القتال، فإنه لا يحسُن في مجالس العشاق. وإذا صلح للمديح بالشجاعة، فإنه لا يصلح للنسيب بالمرأة، ولا ينطوي على أثارة من رقّة الأنوثة.

ونحن ـ على كرهنا الخمر ـ نرى أن مسلم بن الوليد كان ألطفَ تصويراً، وأرهف تعبيراً، حينما استلهم من السُّكر وآلاته ما أعانه على أن يرسم صورةً تليقُ بالغزل؛ إذْ زعم أن عينيْ صاحبتِه تُساقيانه أقداح الراح، وأنهما بنظراتهما السواحر، وأجفانهما المكحلة تفتنان كلَّ من ترنوان إليه، وتذهبان بعقله.

إنْ كانت الخمرُ للألباب سالبةً ... فإن عينيكِ تجري في مجاريها[3]
سيَّانِ كأسٌ من الصهباء أشربُها ... ونظرةٌ منك عندي حين تُصبيها
في مقلتيكِ صفاتُ السحر ناطقة ... بلفظ واحدةٍ شتَّى معانيها

---

(1) شعراء عباسيون / 86.

(2) ديوانه / 54. الكمي: الفارس في كامل سلاحه والشجاع المقدام. البنائق: ج بنيقة، طوق الثوب. الشقائق: ج شقيقة المطرة المتسعة أو البرقة إذا استطارت في عرض السحاب.

(3) ديوانه / 217.

ومَنْ يهبط من حَوَر العينين إلى لمى الشفتين يلاحظ أن الوصف يهبط معه من عُنف إلى لطف، ومن قسوة إلى شهوة، إذْ يترك الرمي بنبال الأهداب، وينتقل إلى ترشف الخمر من الرضاب، كأنَّ الفم أقدرُ من العينين على إثارة الغريزة.

خيل إلى مروان بن أبي حفصة ـ وخيالُه موصولٌ بغريزته ـ أن في رضاب صاحبته ريّاً له من الظمأ، فأطرى سواكها إطراءً يخالطُه الحسدُ؛ لأن السِّواك يلامسُ شفتيها، ويحظى بأسنانها اللؤلؤية، ويشمُّ أنفاسَها العطِرة، والشاعر يتضوَّر من الشوق والظمأ:

شفاء الصدى ماء المساويك والـذي ... بـه الـريـق مـن خمل، يغازلها طفل[1]

فـيـا حـبـذا ذاك الـسـواك، وحـبـذا ... به البرد العذب الغريض الـذي يحلو

وإذا كان ذوقك لا يستسيغ «ماء المساويك» ولا يجد فيه تألُّق التصويرَ الشعريّ، فإن ابن الدمينة نَفَحك بصورة أنقى وأرقى من هذه الصورة؛ إذْ راح يتغنَّى بفم صاحبته ورضابها العذب المعطر بأطيب الأفاويه، وفضَّله على ماء شروب، تحدر من ديمة سكوب، وازداد صفاء ونقاء بجريانه في شعاب الجبال، وترقرقه بين الأودية، فإنْ رآه مسافر شديدُ الظمأ أحبَّ أن ينهل منه، ثم تخوَّف أن يردَه، فارعوى، وفي ارعوائه هذا طائفٌ من تعفُّف يطوفُ بالغزل الحسّي، ويُصَفِّي الصورة بعضَ التصفية من أوشاب الشهوة، لكنه لا يتورع عن تشبيه الريق بالخمر:

ومـا نـطـفـةٌ صـهـبـاءُ خـالـصـةُ الـقَـذَى ... بحجلاءَ يجري تحت نيق حبابُها[2]

سقاها من الأشـراط سـاقٍ، فأصبحتْ ... تـسـيـلُ مـجـاري سيـلـهـا وشـعـابُـهـا

---

(1) شعره / 90. الصدى: أشدّ العطش. ماء المساويك: الريق. الذي به الريق: الفم. الخمل: شبه نبت الخميلة بأهداب الكساء. يغازلها: يداعبها ويلاطفها. الطفَل: إقبال الليل على النهار بظلمته. البرد: الأسنان. الغريض: الأبيض. يجلو: يصقل.

(2) ديوانه / 62. حجلاء: موضع، النيق: الجبل. الحباب: طرائق الماء والجبل. الأشراط: الشرطان من الأنـواء. يحوم: يطوف. النطفة: الماء القليل والكثير. القرقفية: الخمر. الرضاب: الريق، والمطر.

يحومُ بها صادٍ، يَرَى دونها الرَّدي مُحيطاً، فيَهْوَى وِردَها، ويهابُها

بأطيبَ من فيها، ولا قَرْقَفيةٌ يُشاب بماء الزنجبيل رُضابُها

وقد يكون اقتحام الخمر حَرَم الشعر ناجماً عن إقبال الشعراء على العبِّ منها، وعن إعجابهم بما تخلِّفه في شاربها من سُكر يخمر العقلَ. غير أن بعض الشعراء - ومنهم مسلم بن الوليد - كانوا لكلفهم بمحسنات البديع أو لإدمانهم الخمر، يستخرجون من الخمر أفكاراً متناقضة، يصفون بها الرضاب في غزلهم الحسّي.

ادَّعى مسلمُ بن الوليد أنه حيثما رشفَ من ريق صاحبته أفاق من الخُمار، ثم زعم أن الريق نوعٌ من أنواع الخمر، فناقضَ نفسه؛ لأنه قرن الخمر بالصحو مرَّة، وبالسكر أخرى، وسببُ التناقض مجانستُه الريق بالرحيق حينما قال:

أريقاً من رضابك أم رحيقاً رشفتُ، فكنتُ من سكري مُفيقا[1]

وللصهباءِ أسماءٌ، ولكنْ جهلتُ بأن في الأسماءِ ريقا

وإذا كان فريق من شعراء العصر العباسي قد نظروا إلى الثغر الألمى، والشفة الحوَّاء بعين الشهوة، فإن فريقاً آخر لم يقنع من الجمال بالنظر، بل نظَرَ واستمع، وبالاستماع ارتقى الغزلُ الحسّي بعضَ الارتقاء؛ لأنه أقرَّ بأن في المرأة جمالاً روحيّاً غير مرئي، يُترجمه اللسان، ويدركُه الأعمى كما يدركُه البصير.

وصف بشار بن برد كلام صاحبته المتنوِّع الأفكار والأساليب، فجعله حديقة أنيقة، تنوَّعَتْ أزهارها وأثمارها، وخُيِّل إليه أنها تقبس ما تقول من ساحر ماهر:

وكأن رجع حديثها قطع الرياض كسين زهرا[2]

وكأن تحت لسانها هاروت ينفث فيه سحرا

قد تقول: لو لم يكن بشارٌ كفيفاً لسلك مَسْلكَ غيره من المبصرين، لكنه لمَّا

---

(1) ديوانه / 328.

(2) شرح المختار من شعر بشار / 33.

فقد البصر، انتقل تذوُّقُه الجمالَ من عينه إلى أذنه. فخيل إليك أنه ارتقى وتسامى، وهو شهواني داعر.

فيقال لك: إن حِفظَ الإماء الأشعارَ، وإتقانهن الغناءَ، وبراعتهم في الخضوع بالقول مفاتنُ فنية، أُضيفت إلى مفاتنهن الجسدية، فزادتهن قدرةً على الإغواء، وجذبت إليهن الضرير والبصير على السواء، وحملت الحرائر على محاكاتهن، فأصبحت أحاديثهن ـ كما يقول مروانُ بن أبي حفصة ـ جذَّابة خلابة، حتى ليذهبُ بك الظنُّ، وأنت تصغي إلى ألفاظهن المتخيَّرة، وكلامِهن الموقَّع أنهن ينثرنَ في مسمعيك نفيسَ اللؤلؤ والجوهر:

ألا ربَّما غَرَّتْك عند خِطابها ... وجادتْ عليك الآنساتُ الخرائِدُ[1]

تَساقَطُ منهن الأحاديثُ غضَّةً ... تساقُطَ درٍّ، أسلمتْه المعاقِدُ

وهذا الضربُ الرفيعُ من الكلام جعلَ الهيثمَ بن الربيع المشهور بكنيته ونسبه: أبي حية النميري [ت: 183هـ] مفتوناً بما كان يسمع من قيان البصرة وبغداد، إذْ كان يتلقَّى كلامهن المنمَّق المرقق، فيحسُّ أنهن ينثرن عليه فرائدَ اللؤلؤ والمرجان، فينسى همَّه، وتعروه نشوةٌ من غبطة، فيقول:

ولكنه واللهِ ما طلَّ مسلماً ... كغرِّ الثنايا واضحاتِ الملاغمِ[2]

إذا هن ساقَطْنَ الحديث حسبتَه ... كمثل حصى المرجان من كفِّ ناظمِ

وأبو حية هذا كان يحسُّ إذا خلا بصاحبته، وراحتْ تحدِّثه على السجيّة أنها تُعاطيه أقداحاً من خمر، أو عسل مُصفًّى، تردُّ عنه الوجومَ إذا وَجَم، وتُعيدُ إليه الروحَ إذا احتُضِر أو انتزع ملكُ الموت حُشاشته من بين جنبيه، فيقول:

حديثاً إذا لم تخشَ عيناً، كأنَّه ... إذا ساقَطَتْه، الشهْدُ أو هو أطيبُ[3]

لَوَ أنَّك تستشفي به بعد سكرةٍ ... من الموت كادت سكرةُ الموتِ تذهبُ

(1) السابق / 39.
(2) السابق / 38.
(3) شرح المختار../ 38.

وإذا انحدرتَ من الجمال المرئيِّ في الوجه، إلى الجمال الخفي طيَّ البرود والوشي، وجدت الشعراءَ يحافظونَ على ما تواضع عليه القدماءُ فيما يستحسنون ويستقبحون. فهم يستحسنون المرأةَ الضامرة الخَصْر، الرشيقة القدّ، التي تبدو كأنها حبلٌ مضفور، أو حية متلوّية، إن سارت تأودت تأوّد الغصن الرطيب. قال مطيع بن إياس:

إذا مـشَـتْ تـثـنَّـتْ   كـأنَّـهـا ثـعـبـانُ[1]

قـد جُـدِلـتْ فـجـاءت   كـأنـهـا عِـنـان

ولا يكمل جمالُ الخصر الضامر، والقدِّ المتأوِّد، إلَّا بردف ثقيل، ومأكمة موّارة الشحم واللحم؛ لأن الضدَّ يُظهر حُسْنَه الضدُّ. قال ربيعة الرقي:

وقـمـتِ تـأوَّديـن، وعـهـدُ عيني   بحسنك في الحزون تأوَّدينا[2]

بَـدَتْ منك الـروادفُ مشرفاتٍ   روادف لـم تـدعْ لـلـنـاس دينا

إذا أقبلتِ رُعْـتِ الناس حسناً   وإن أدبـرتِ قـيَّـدْتِ العيونا

وفي هذا الضرب من المحاسن المتنافرة المقاييس، قد يقعُ القارئُ العصريُّ على ألواح، لا يُسيغها ذوقُه. وربَّما كان تنافرُها ناجماً عن مبالغة الشعراء في تصوّر ما يتصوَّرون، لا في تصوير ما يُبْصرون؛ لأن الحقيقة تكذِّب خيالهم، والغلوُّ في الخيال قد يُفسد الجمال. لقد جعل ربيعةُ الرَّقي صاحبته النحيلة القدِّ، الضخمة الردف رمحاً مغروساً في تلّ من رمل، فقبَّحها وهو يدَّعي تجميلها:

أعـلاك من صَعْدةٍ سمرا مقوَّمة   والمرطُ فوق كثيب منك مُرْتكمِ[3]

وإذا كان بين الشعراء الحسيِّين مَنْ نثروا محاسنَ المرأة في مقدِّمات المدائح، وتضاعيف المطوَّلات، حتى حملونا على أن ننقِّر عما تفرَّق، ونجمع ما تشعَّث

---

(1) اتجاهات الغزل../ 155.

(2) طبقات الشعراء / 163. التأوّد: التثني.

(3) السابق / 167.

على نحو ما نقَّرنا وجمعنا في الصفحات السابقة، فإن بينهم مَنْ أحَصَوْا واستقصَوْا، وجمعوا ما استطاعوا أن يجمعوا من مفاتن النساء في قصائد مستقلَّة، فإذا القصيدةُ الواحدة لوحٌ واحد ملوَّن تتجلَّى في إطاره امرأةٌ تامَّةُ الخَلْق، متكاملةُ المحاسن، كالألواح والتماثيل المتحدِّرة من عصر النهضة، إلَّا أنه يبزُّها بما بثَّ فيه الشاعرُ من عواطف إنسانية، وحركات متناغمة، وحوارٍ حيّ، وسردٍ مشوِّق، تعيا ريشةُ الرسام، وإزميلُ النَّحات بترصُّدها كلّها أو جلّها، وبثّها في اللوح المرسوم، والتمثال المنحوت.

صوَّر بشارُ بن برد جارية كعاباً في قصيدة تمحَّضت للغزل الحسّي غير المتعهِّر. ومن قسمات هذه الصورة أن صاحبته كَعَبَتْ بعدما أَعْصَرتْ، فاكتمل نماؤُها، واستقام قوامُها، وامتلأتْ عجيزتُها، وأتلع جيدُها. وتدلَّى شعرُها الأسودُ على نحرها الأبيض تدلِّيَ العناقيد السود، وغدت لينةَ القدِّ، مشرقة الخدِّ، باردةَ الثغر، جيداء العنق، فخمة المأكمة، طيِّعة التثنّي، رشيقة الخطا. إذا سارت انسابتْ انسيابَ الأفعى، وإذا افترَّت بزغَ من بين شفتيها رتلٌ فوق رتل من لآلئَ سَوِيَّة نقِيَّة. وإذا انكشف جيبُ قميصها عن ترائبها أشرق من بين لِفْقيه رمّانُ الأثداء، فردت لِفْقاً إلى لفق بأناملَ غضَّة، وكفّ بضة. قال بشار:

نَعِمتْ في الصِّبا، فلمّا اسبكرَّتْ ... خفَّ قُدَّامُها، وجلَّ الوراءُ[1]
فخمةٌ، فعمةٌ، بَرُودُ الثنايا ... صَعْلةُ الجيد، غادةٌ غيداءُ
أُزِّرتْ دعصةً، وتَمَّت عسيباً ... مثلَ أيْم الغَضا، دعاه الأَباءُ
زانها مسفَرٌ، وثغرٌ نقيٌّ ... مثلُ درِّ النظام، فيه استواءُ

(1) ديوانه 1/ 115. اسبكرت: طالت قامتها. خفّ قدامها وجلّ الوراء: إنها مجدولة الكشح وثيرة العجيزة. فخمة: ضخمة. فعمة: ممتلئة لحماً. برود: باردة. صعلة الجيد: دقيقة العنق. الغادة والغيداء: المرأة الناعمة التي تتثنى ليناً وتدللاً. أُزّرت: ألبست الإزار. الدعصة: القطعة المستديرة من الرمل شبه عجيزتها بها. العسيب: جريدة النخل مستقيمة دقيقة. الأيم: ذكر الحية الأبيض اللطيف. الأباء: القصب. القوام الأولى: الاعتدال والثانية: القامة. الأياء: شعاع الشمس. الوارد: الشعر الطويل المسترسل. الكرم: هنا العنب.

وقــوامٌ يـعـلـو الـقــوام، ونـحـرٌ   طــابَ رمَّــانــهُ، عـلـيـه الأَيــاءُ

وبــنــانٌ، يــا ويـحـه مــن بـنـانٍ   كـنـبـات ســقــاهُ جــمٌّ رَوَاءُ

ولـهـا وارِدُ الـغـدائـر كالكر   م ســـواداً، قـد حـان منه انتهاءُ

وخيرُ قصيدة جمعتْ محاسنَ النساء كلَّها، وترجمت الذوق العربيَّ في الجمال داليةٌ مطولة، سمَّاها بعضُ الدارسين اليتيمة ومطلعُها:

هــل بــالـطـلـول لـسـائـلٍ ردُّ   أم هــل لـهـا بـتـكـلُّـم عـهـدُ؟

ولعلَّ مَنْ سمَّاها بهذا الاسم نظر إلى نسبتها، فوجدها تُنْسب إلى شعراء كثر، أبرزُهم اثنان ذكرهما د. حسين عطوان، وهما علي بن جبلة، وأبو الشيص الخزاعي. ونحن في هذا الكتاب لا يعنينا الغوصُ في التحقيق وإنَّما يعنينا النظرُ في مضمونها الأدبي، وشكلها الفني، وأيّاً كان صاحبها فنفاستُها تغنيها عن النسب.

ولو أنصفَ مَنْ سمَّاها اليتيمة لضياع نسبها، لاستلهم اسمها من فنِّها، وسماها التميمة؛ لأنها تُعدُّ واسطةَ العقد في الغزل الحسّي، لا في العصر العباسي الأول وحده، بل فيه وفيما سبقه، وبعضِ ما لحقه من عصور الشعر العربي. ولا يبالغُ من يعدُّها «دستوراً» من دساتير الفنّ والجمال، إذا ثبت أن للفن والجمال «دساتير» تحتكم إليها الشعوبُ فيما تستحسن من محاسن النساء، وفيما تستبيح وتحرم من وصف المفاتن.

ومن يُمعن النظر فيما انطوت عليه هذه التميمةُ من ألواح يُخيَّلْ إليه أنه يقلِّب «ألبومَ صور» رسم على صفحاته فنانٌ محترفٌ مفاتنَ ملكةٍ من ملكات الجمال، أو يتوهَّم أنه يتجوَّلُ في معرض من معارض الفنون التشكيلية، عُرضتْ على جدرانه، وفي أبهائه ألواحٌ ومنحوتات تمثل جمالَ النساء وفقَ المعاييرِ التي تواضع عليها العربُ من العصر الجاهلي إلى العصر العباسي.

تقع القصيدة في بضعة وستين بيتاً، وقف منها ناظمُها على جمال صاحبته «دعد» بضعةً وأربعين بيتاً، مَنْ يقرأْها يتذكَّر ما رسمته في العصر الجاهلي عصامُ

الكِنديَّةُ[1] من جمال ربة الجمال في عصرها أمِّ إياس بنت عوف بن محلِّم حينما سألها عنها الحارثُ بن عمرو ملكُ كِنْدة، غير أن منثور عصام، على جماله، لا يرقى إلى المنظوم في هذه التميمة.

ودِدْنا لو نستعرضُ القصيدة كاملةً؛ لأنها تصوِّرُ ما كان العربُ يعشقون، وما كان الشعراءُ يصوِّرون من جمال الأنثى، ثم اكتفيْنا بشطرها. وما تخيَّرناه يُغني عمَّا أغفلناه من أبيات تصوِّر المحاسن الظاهرة والخفيّة.

ممَّا يستهوي الناظر إلى دعد بشرتُها البيضاء التي كَسَتْها رداءً متوهّجاً، غلَّف جلدَها بجلد من نور، وشعرُها الأسودُ المرسل من مفرقها إلى منكبيها، ومحياها المشرقُ تحت شعرها الحالك. واجتماعُ الضدين ضاعفَ جمالهما؛ إذْ ازداد البياضُ نصوعاً بمجاورة السواد، كما ازدادت جبهتُها الوضيئة تألُّقاً بحلوكة حاجبيها الرشيقين الدقيقين. وأجمل ما في وجهها الصبيح حور العينين، وانكسار الجفنين، وانسدال الأهـداب، إنْ نظرت إليهما توهمت أن فيهما سنة من نوم، أو بقية من مرض، وما الوسن إلَّا خفر يكسو الجمال كمالاً، ويشفي العيون الرواني إليه:

بـيـضـاءُ قـد لـبس الأديــمُ بَـهَـا ... ءَ الحُسْن، فهو لجلدها جلدُ[2]
ويَـزيـنُ فَـوْدَيْـهـا إذا حسرتْ ... ضـافي الـغـدائـر فـاحـمٌ جَـعْـدُ
فـالـوجهُ مـثـلُ الـصـبـح منبلجٌ ... والـشـعـر مـثـل الـلـيـل مُـسـودُّ
ضِـــدَّان لـمَّـا استجمعا حَسُنا ... والـضـدُّ يُـظْـهـر حـسـنَـه الـضـدُّ

(1) انظر كتابنا «الأدب الجاهلي» ص/ 699 ط.2.
(2) شعر علي بن جبلة / 115. فوديها: جانبا رأسها. الضافي: المسترسل. صلت: بارز مستوٍ. شخت: دقيق. أزج: سابغ متقوّس. وسنى: ناعسة. مُدنف: مريض. العرنين: ما صلب من عظم الأنف. الرتل: الحسن مع استواء وتناسق يصف أسنانها. مغزلة: ظبية ذات ولد. تعطو: تمد. المرد: ثمر الأراك. القصب: العظام. الفعم: الممتلئ. درد: لا نتوء فيها. البضاضة: النعومة واللين. الرياط: ج رائطة وريطة، كل ثوب لين رقيق. الملد: الشباب والنعمة. الهيف: الدقة. كفل: عَجُز. النَّهد: المرتفع. خرعبة: رقيقة العظم كثيرة اللحم ناعمة. عبلت: اكتنزت. الحجل: الخلخال. أدرم: مستوٍ، لا حجم له.

وجبينُها صَـلْـتٌ، وحاجبُها ... شـخـتُ الـمـحـطِّ، أزجُّ، ممتدُّ
وكـأنـهـا وَسْـنـى إذا نـظـرتْ ... أو مُـدْنَـف لـمَّـا يُـفِـقْ بـعـدُ
بـفـتـور عـيـنٍ، مـا لـهـا رَمَـدٌ ... وبـهـا تـداوى الأعـيـنُ الـرُّمْـدُ

ومن ينحدر من الأهداب المنسدلة إلى ما دونها، تسلمه الأهداب إلى أنف رفعه الإباء، ووجنتين خضبهما الحياء، وثغر يبسم عن لؤلؤ متألّق، وعسل مصفًّى. وتحت هذا الجمال كله عنق أغيد، كأنه عنق ظبية، تتطاول لتلتقم ثمر الأراك، وعَضُدان بضَّان، وساعدان غضَّان، ازدانا برسغين رخصين، وأنامل لدنة، كأنَّ الله خلق يديها من لحم بلا عظم:

وتُـريـك عِـرْنـيـنـاً، يُـزيِّـنـه ... شَـمَـمٌ، وخـدّاً، لـونُـه الـوردُ
وتُجيل مِسْواكَ الأراك على ... رتـلٍ، كـأنَّ رضـابَـه الـشـهـدُ
والـجـيـدُ منـهـا جـيـدُ مُـغْـزِلـة ... تـعـطـو إذا مـا طـالـهـا الـمَـرْدُ
وامـتـدَّ مـن أعـضـادِهـا قصبٌ ... فَـعْـمٌ، تـلـتـه مـرافـقٌ دُرْدُ
والـمـعـصـمـان فـمـا يُـرى لهما ... مـن فـعـمـةٍ وبـضـاضـةٍ زَنْـدُ
ولـهـمـا بـنـانٌ، لـو أردْتَ له ... عَـقْـداً بكفك أمـكـن الـعَـقْـدُ

ودون جيدها الأَغْيَدِ نحْرٌ أَمْلَد، وثديان ناهدان، وصدرٌ وبطن نُسج جلدهما من حرير نضير، وخصرٌ ضامر، يكاد ينقصم إذا أثقلته المأكمة القعمة، وهي تقوم وتقعد. وتحت ردفيها ساريتان من مرمر رخص، وساقان ينعم ببضاضتهما ذَهَبُ الخلاخيل، وتختفي من غضاضتهما صلابةُ العظام:

وكـأنَّـمـا سُـقـيـتْ تـرائـبُـهـا ... والـنـحـرُ مـاءَ الحسن إذْ تبدو
وبـصـدرهـا حُـقَّـانِ، خلتهما ... كـافـورتـيـن عـلاهـمـا نَـدُّ
والـبـطـنُ مـطـويٌّ كـمـا طُـويـت ... بيضُ الـريـاط، يصونها الملدُ
وبـخـصـرهـا هَـيَـفٌ، يـزيِّـنـه ... فـإذا تـنـوءُ يـكـاد يـنـقـدُّ
والـتـفَّ فـخـذاهـا، وفـوقـهـمـا ... كـفَـلٌ، يـجـاذبُ خصرَها، نَهْدُ

والـســاق خَـرْعَـبــةٌ منـعَّـمة عبلتْ، فـطـوقُ الحجل منسَدُّ
والـكـعـبُ أَدْرَمُ، لا يـبـيـنُ له حــجـمٌ، ولـــس لــرأسـه حـدُّ

قد تقول ـ وقولك حق ـ: ألا يدلّ هذا الوصف الحسّي على تبلُّد النفس، وجمود العواطف ؟ وقد تطلب من الشاعر ـ ومطلبُك حقٌّ أيضاً ـ أن يضمِّخ قصيدته بعطر الشوق، وأن يبثَّ فيها ارتعاش الوجد. وتخلّج الحنين. وقد تعترض على تسميتنا، وتنكر على القصيدة أن تكون تميمة على صدر الغزل، وكلّ ما فيها صور جسدية خالصة، لا ترقى بالغريزة، ولا تسمو بالشهوة.

فنقول: في القصيدة كلُّ ما تطلبُ، وأكثرُ ممَّا تطلب، غير أننا ـ ونحن ندرسُ الغزل الحسيَّ غير الداعر ـ اكتفينا بما اصطفيْنا. أمَّا إذا أبيتَ إلَّا أن تتعرَّفَ ما لم نعرِّفْك، فاعلمْ أن فيها من تصوير المفاتن الخفيَّة ما يؤجِّج الرغاب، من وصف الجسد ما حمل آدمَ وحواء على أن يخصفا عليه من ورق الجنة ليستراه.

وفيها أيضاً تحليلٌ للمشاعر المتضرِّمة في النفس، وتصويرٌ للمواجد المنطوية على الإخلاص؛ أي: في القصيدة قليلٌ من وصف جنسيٍّ يستثير الغرائز، ويسيرٌ من تواجد يفثأُ حرارةَ الصدر، وكثيرٌ من وصف حسيّ، يصوّر الجمال. وبهذا الكثير انتسبت القصيدةُ إلى الغزل الحسيّ غيرِ الداعر، بعد أن عزَّ عليها الانتسابُ إلى شاعر.

لقد شكا صاحب القصيدة إلى صاحبته ما يعاني من حرق الشوق، والتمس منها اللقاء بعد الفراق، ثم اكتفى من اللقاء الواقع بوعد متوقع، لعلّها إذا وعدته أن يبث وعدها نسغ الحياة في عروق الحب بعدما جفت، فتورق وتزهر. أو لعل الدهر الذي أبعدها عنه أن يعيدها إليه، فيلتئم الشمل. أما ادعاؤها أنها تكتم من الحب مثل ما يبدي فادعاء مفترى؛ لأن العاشق الصادق يظهر ما يضمر، ويصل من يود، فإن لم يَصِلْه، فقد حكم على صاحبه بالموت، وعلى القاتل القَوَدُ:

إنْ لـم يـكـنْ وصــلٌ لـديـكِ لنا يشفي الـصـبـابـةَ، فليكنْ وَعْـدُ
قـد كـان أورقَ وصلكم زمناً فَـذَوى الـوصـالُ، وأورق الصدُّ

لـلـه أشــواقــي إذا نَــزَحــتْ ... دارٌ بـنـا، ونــأى بـكـم بُـعْـدُ
إنْ تُـتْـهـمـي، فـتـهـامـةٌ وطـنـي ... أو تُـنـجـدي إنَّ الـهـوى نجدُ
وزعـمـتِ أنـك تُـضـمـريـن لنا ... ودّاً، فـهـلاَّ يـنـفـعُ الــودُّ
وإذا المحبُّ شكا الصدودَ، ولم ... يُـعْـطَـفْ عـلـيـه، فقتلُه عَـمْـدُ
نختصُّها بـالـحـبِّ، وهـي على ... مـا لا نُـحِـبُّ، فـهـكـذا الـوَجْـدُ

وفي خاتمة الحديث عن هذه القصيدة نعود إلى ما بدأنا به، وهو اختلاف الدارسين المحدثين في نسبتها إلى صاحبها. فالدكتور صلاح الدين المنجد نسبها إلى أكثر من شاعر، ثم رجح نسبتها إلى واحد من شاعرين، راح يناقل بينهما، وهما الشاعر الأموي ذو الرمة، وشاعرٌ جاهلي اسمه دوقلة.

ود. حسين عطوان رأى في نسبتها رأياً آخر، فبعد أن رواها كاملة في شعر علي بن جبلة قال: «القصيدة كلُّها بمصادرها المخطوطة والمطبوعة في (أشعار أبي الشيص الخزاعي). ويخيل إلينا أن هذا الرأي أقرب إلى الصواب، لأن أسلوب القصيدة العذب، وزهدها في الغريب، وإطالتها في النسيب، سمات تشيع في أشعار العباسيين أكثر من شيوعها في أشعار الأمويين والجاهليين».

2) الغزل الحسّي الداعر

فُطر العرب على سجايا، كادوا يتميَّزون بها من شعوب الأرض كافَّة، وأبرزُها، ممَّا يَعْنينا إبرازُه ههنا، طهارةُ الأعراض التي برَّأتهم من الأدناس، وعَصَمَتْهُم من الفواحش، وحفظتْ دماءهم من الاختلاط، وأنسابَهم من الهُجْنة والإقراف، حتى غدا حفظُهم أنسابَهم مفخرةً من المفاخر يُدِلُّون بها في المحافل. قال أحمد بن فارس[1]:

«وللعرب حفظُ الأنساب، وما يُعْلَمُ أحدٌ من الأمم عُنيَ بحفظ النسب عناية

(1) الصاحبي / 77.

العرب. قال جلّ ثناؤه: ﴿يا أَيُّها النّاسُ إِنّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَقَبائِلَ لِتَعارَفُوا﴾ [الحجرات: 49/ 13] فهي آية ما عمل بمضمونها غيرُهم». والعملُ بمضمون الآية يقضي عليهم أن يقيِّدوا غرائزهم، وعلاقاتهم الجنسية بقيود صارمة، تحظر عليهم العِهرَ والدَّعارة والشذوذ، والشهواتِ المحرَّمة. قال ابن فارس:

«وممَّا خصّ الله جلَّ ثناؤه به العربَ طهارتُهم ونزاهتُهم عن الأدناس التي استباحها غيرهم من مخالطة ذوات المحارم. وهي منقبةٌ تعلو بجمالها كلَّ مأثرة، والحمد لله».

وهذه المنقبة كانت عربيةً أصيلة قبل أن يبزغ الإسلام، ويلحَّ على ترسيخها، وممَّا يدلُّك على قدمها وتحلِّي الجاهليين بها أن الذين درسوا الشعر الجاهلي ـ ومنهم د. أحمد محمد الحوفي ـ لاحظوا نُدْرة الغزل الداعر فيما بلغنا من دواوين الشعراء، وعَزَوْا ما وَرَدَنا منه إلى مصادر أجنبية. قال الحوفي[1]:

«ليست المجاهرة بالفاحشة من أخلاق العرب، لأن العربي يعدُّ العفة من مزايا الرجولة، ومرجِّحات السيادة، ويتعفَّف إن لم يكن عفيفاً، ويتستَّر، ولا يُعلن للناس الفحش. فلماذا جهر بعضُ العرب بهذا الأدب المكشوف؟». أجاب الحوفي نفسه عمّا سأل عنه، فقال:

«أرى أنه ضربٌ من الأدب دخيلٌ على العرب، لم يجئ من الفرس ولا من الروم... وإنما جاء من بلاد اليمن، لأنها وصلةٌ بين العرب والأحباش، وصادف في بعض الشبان حياةً ماجنةً توائمهُ، فنما وازدهر».

ثم شفع الحوفيُّ ردَّه الأدبَ الداعرَ إلى الأحباشِ بأربعةِ أدلَّة، برَّأت العرب من هذه الظاهرة العاهرة. وهي أدلَّة مقبولة، لكنَّها لا تُعلِّل براءةَ الشعر الإسلامي من هذا الرجس. ومَنْ يعلِّلْ بها، ويُغفلْ ما جاء في الكتاب والسنة من نصوص، فإنه يبخسُ الإسلام حرصَه على أن يتمِّم مكارم الأخلاق.

(1) الغزل في العصر الجاهلي / 259.

قال جلّ ذكره في النهي عن مقاربة الفواحش: ﴿وَلا تَقْرَبُوا الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَما بَطَنَ﴾ [الأنعام: 6/ 151] وقال أيضاً: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: 24/ 19]. ومن الأحاديث الشريفة الحسنة، قولُه (ﷺ)[1]: «ليس المؤمنُ بالطَّعان ولا اللعان ولا الفاحش ولا البذيء» وقولُه أيضاً: «ما كان الفحش في شيءٍ إلَّا شانه، وما كان الحياءُ في شيء إلَّا زانه».

وفي عصر النبوة والخلافة الراشدة صدع الشعراء بما أمرهم به الكتاب والسنة، والتزموا ما ألزمهموه ربُّهم ونبيهم من مكارم الأخلاق، في القول والعمل، فلم يسمحوا لألسنتهم أن تلغ في مستنقع الشعر الداعر، ولم يتمرغ بوحله إلا بضعة نفر، أكثرهم من الأحباش الذي أشار إليهم الحوفي[2].

ومن هؤلاء المتمرِّغين سُحَيْم عبد بني الحسحاس [ت: نحو 40هـ]، ومَنْ يقرنْ شعره بشعر المتعهِّرين في العصر العباسي يربأ به أن يُحْشَر بينهم لأن دعارته كانت في المعنى المستنبط من الحَدَث، لا في اللفظ الصريح.

«يقال: إن عمر سمعه ينشد:

فلقد تحدَّر من جبين فتاتكم　　عرقٌ على ظهر الفراش وطيبُ

فقال له: إنك مقتول». وصدق عمر، فقد قتله سادته بنو الحسحاس وأحرقوه لشعره الفاحش في نسائهم.

وفي العصر الأموي[3] تجدُ في ديوان عمر بن أبي ربيعة يسيراً من غزل صريح غير متعهِّر، كما تجد في ديوان الفرزدق قصيدة طغى فيها الفجورُ على الجمال، والمجونُ على الفنّ، وصوّر فيها الشاعر إغواءَه ستَّ فتيات غريرات تصويراً فجّاً، يعوزُه فنُّ عمر. غير أن هذه النصوص اليسيرة بقيت شاذة أو نادرة؛ لأن الذوق العربي الأموي كان يزدريها ويمقت أصحابها.

(1) رياض الصالحين / 508.
(2) انظر الغزل في العصر الجاهلي / 259.
(3) انظر كتابنا «الشعر في العصر الأموي» / 278.

فلمَّا قامت الدولة العباسية، وللفرس فيها شأنٌ، تهيَّأت للغزل الداعر عواملُ ثقافية واجتماعية واقتصادية، كنا قد وفَّيْناها حقَّها من العرض في بداية هذا الكتاب، وهذه العوامل قَلَبت الموازينَ، فإذا الشذوذُ اطّرادٌ والندرةُ كثرةٌ، وإذا الغزلُ الداعرُ يطغى على الغزل العفيف.

وإذا كان د. أحمد محمد الحوفي قد ألقى تبعةَ التعهُّر الذي ظهرت بوادرُه الباهتة في العصر الجاهلي على أحباش هاجروا إلى اليمن، ثم إلى نجد والحجاز ـ ومنهم الشاعر النوبيّ سُحيم ـ فإن د. طه حسين ألقى هذه التبعة على الجواري اللواتي تدفقت سيولُهن من الأقاليم المفتوحة على العراق، ثم تخيَّرَ منهن صنفاً من الإماء خصَّه بالقدر الأكبر من أوزار الغزل الداعر، وهذا الصنف تمثله القينة المتبرّجة المتفلّتة من القيود التي أعدَّها النخاسون إعداداً جنسيّاً وفنيّاً للإغواء. قال د. طه حسين في صفة هذه المرأة[1]:

«لم تكن هذه المرأة عربيةً، ولم تكن بدوية. وإنما كانت أعجمية متحضّرة، قد بعد عهدُ أهلها وبلادها بالحضارة، فرقَّ طبعُها، وصفا مزاجها، وافتنَّتْ في تلطيف الحياة وترفيهها، وفي اختراع ضروب اللهو وصنوف النعيم. وإنما كانت متعلمةً، ومتعلمة تعلُّماً متقناً. فقد وُجدت في ذلك الوقت تجارةٌ واسعة عظيمة الإنتاج، وكان الرقيق موضوعَ هذه التجارة، فكان يُعلَّم أحْسَنَ تعليم، ويُدرَّب أحْسَنَ تدريب على فروع الحياة المختلفة. ولم تكن هذه المرأة حرَّة محتفظة بكرامتها الشخصية، حريصة على أن تكون لها منزلةُ السيدة، وإنما كانت مُبتذَلةً ممتهنة، تباع وتُشترى، كما يباع المتاعُ ويشترى».

وتحدَّث د. يوسف حسين بكار عن جائحة الجواري، وفشوِّ الغزل الفاحش في المجتمع، وإقبال الشعراء عليهن، فقال[2]:

(1) حديث الأربعاء 2/ 28.
(2) اتجاهات الغزل../ 133.

«كُنَّ مادة خصبة، وأرضاً معطاء لهذا الغزل، حتى اقترنت أسماء أكثر الشعراء ـ إنْ لم يكونوا كلهم ـ بجوار معيَّنات. وربّما كثرت في سجلّ بعضهم الأسماء. كما كان الأمرُ مع بشار، وأبي نواس، وربيعة الرقيّ. لقد تفنن الشعراء في هذا الضرب تفننهم في ضربه الآخر في وصف المرأة، حتى لا يكاد يُفلتُ عضوٌ من أعضائها دون أن يأخذ نصيبه من الوصف والذكر أو التشبيه، مدفوعين إلى هذا بدوافع حسية شهوانية ماجنة، تعشق جسد المرأة، لا روحها، وتقصد إلى التمتع بها، لا إلى الإبقاء عليها تتسلّى ولا تحب».

ويخيَّل إلينا أن د. طه حسين بالغ أو عمَّم حينما نعت هذه الجارية الأعجميةَ الفاسدة بالتحضُّر والتعلُّم المتقن، وأن اللواتي أصبن حظّاً من الأدب ورواية الشعر والإلمام بالغناء والتوقيع قلةٌ قليلة، استأثر بهن السَّراة وعِليةُ القوم. أمَّا الكثرة الكاثرة من الجواري فمن سقط المتاع، ومن اللواتي يدرَّبْن على الإغواء والإفساد، والمتاجرة بالأجساد، وأن الشعراء المتعهّرين ـ وأكثرهم من الموالي ـ كانوا يتهافتون عليهن لقضاء الوطر لا للتمتُّع بـالأدب والفنِّ، وأن كثيراتٍ منهن ساقطاتٌ تافهاتٌ لا متعلِّمات ولا متأدِّبات، من نظائر النساء اللواتي كان (كازانوڤا) يباهي بعشقهن، ومعاشرتهن، وهن من أحطِّ الطبقات الاجتماعية. جاء في كتاب (كازانوڤا)[1]:

«لا مكان أبداً لدى كازانوڤا لكل تلك المظاهر الرومنسية والجمالية التي تميز ظباء الأنس (وظباء جمع ظبية)، وهو لا يعرف الانتقاء والاختيار، لأنه (محترف) جنسي ماهر. وهكذا كانت مجموعة محظياته متنوعات متباينات، فيها الغث والثمين.. ويشهد الله أنهن لا يصلحن أبداً نماذج في متحف الجمال».

وجاء في هذا الكتاب أيضاً[2]:

«نعم علينا أن نوطِّن أنفسنا لنألف وصفَ المغامرات الماجنة لكازانوڤا،

(1) «كازانوڤا» ستيفان زيفايغ. ترجمة الأتاس وواكيم / 109.
(2) السابق / 112.

كما نراها في اللوحات الخليعة للقرن الثامن عشر بما تمثله من مشاهد حلوة، وما توحي به من شهوة عارمة. علينا أن نألف هذا الماجن الخليع الذي يستبيح كل شيء بتناقضاته ومفارقاته وغرائبه... بواقعيته الفجة المجسدة التي تبني للجنس ذلك المعبد الشيطاني الأثيم».

ما قبسنا هاتين الفقرتين من كتاب كازانوڤا إلَّا لأنهما تصوِّران أدقَّ تصوير وأصدقَه هذه الطبقة الوضيعة من الجواري والشعراء، كما تصوِّر (المعبد الشيطاني الأثيم) الذي بناه حمَّاد عجرد [ت: 161هـ] ومطيعُ بن إياس [ت: 168هـ] في الكوفة ثم في بغداد، قبل أن يبني كازانوڤا [ت: 1212هـ = 1798م] معبده في البندقية ثم في باريس بأكثر من ألف سنة، كأن عبيد الشهوات، وعباد الشيطان أمة واحدة في كل عصر، وفي كل مصر.

أمَّا ضعة هذه الطبقة، فأدلُّ ما يدلُّ عليها أخبارَها المنطوية على الانغماس في الرذيلة، وبذاءة الألسنة، والجهر بالسوء، وتبادل الشتائم، وتجميش الجواري في الشوارع، قال أبو الفرج الأصفهاني[1]:

«أخبرني عيسى بن الحسين قال: حدثنا عبد الله بن أبي توبة عن ابن أبي منيع الأحدب، قال:

كنت جالساً مع مطيع بن إياس، فمرت بنا مكنونة جارية المروانية، وكان مطيع وأصحابنا يألفونها، فلم تسلّم، وعبِثَ بها مطيع بن إياس، فشتمته، فالتفت إلي، وأنشد». والأبيات لا تعنينا وإنما يعنينا ما في هذا الخبر من تبذل وقحة. وروى أبو الفرج خبراً آخر يدل على أن هذه الطبقة من الجواري والشعراء على السواء كانت غارقة في البغاء، مجاهرة بالفاحشة، إذْ قال[2]:

«كان مطيعُ بن إياس يألفُ جواري (بربر) ويهوى منهن جاريتها المسمَّاةَ

(1) الأغاني 13/ 312.
(2) السابق 13/ 313ـ314.

(جوهر)... قال: فجاءها يوماً، فاحتجبتْ عنه، فسأل عن خبرها، فعرف أن فتى من أهل الكوفة، يُقال له ابنُ الصحّاف يهواها، مُتخلٍّ معها، فقال مطيع يهجوها...» وفي الهجاء من تعهُّر المعاني، وبذاءة المباني، وانحطاط الأخلاق، ما يأنف كازانوفا من روايته في مذكراته، فكيف يصف د. طه حسن نظيرتها بالتحضر وإتقان العلم ؟ ولماذا لم يردعها التحضر عن التعهر؟

ولإنصاف طه حسين نقول: إذا كان قد أخطأ في وصف المرأة الأعجمية بالتحضُّر والتعلُّم المتقن، ثم في تعميم هذا الوصف على جواري الشعراء، فإنه أصاب حينما قال في صفتها: «كانت مبتذلة ممتهنة، تباع وتشترى كما يباع المتاع ويشترى».

والدليلُ على صوابه أن مطيعَ بن إياس المفتونَ بجوهر جاريةِ بربر لم ينكر أنها لم تكن محظيَّته وحده، بل أقرَّ أنها كانت خليلةَ ابن الصحاف، والبغيَّ التي يتداولها أجناد بغداد، حينما تغزل بها في قصيدة، ذكر فيها أن جوهر لم تكن أكثر من بغي، سلَّطتها قوَّادتُها جوهر على العسكر. ومطلع القصيدة[1]:

خـافـي الـلـهَ يـا بَـرْبَـرْ   لقد أفتنتِ ذا العَسْكَرْ
وجـوهـرُ درّةُ الـغـوّا   صِ من يملكها يجبرْ

وبعد أن يرسل الدارس طرفه في نصوص الغزل الداعر وأخباره، وفيما وراء النصوص والأخبار يغلب على ظنه أن هذا الضرب من الشعر الساقط لم يكن ملهاة، يتملّح بها مُجَّان ظِراف، وإنما كان صورة فنية جلية لردة خفية، قادها زنادقةٌ ماكرون، شقَّ عليهم أن يلتزموا ما ألزمهم الكتابُ والسنة من قيود، تكبح الشهوات المحرَّمة، فضاقت صدورهم بالغزل العفيف، وولغوا في الغزل الداعر، وغايتهم التفلُّت من الشريعة والمثل ومكارم الأخلاق، والعودة إلى الإباحية المطلقة. وفي الخبر التالي الذي رواه أبو الفرج الأصفهاني ما يفضح هذه الغاية[2].

(1) اتجاهات الغزل../ 133.
(2) الأغاني 13/ 316.

«كـان لمطيع بن إيـاس مُعاملٌ من تُجَّار الكوفة، فطالتْ صحبتُه إيَّـاه، وعشرتُه له، حتى شرب النبيذَ، وعاشر تلك الطبقة، وأفسدوا دينه، فكان إذا شرب يعملُ كما يعملون، ويقول كما يقولون. وإذا صحا تهيَّبَ ذلك، وخافَه. فمرَّ يوماً بمطيع بن إياس، وهو جالسٌ على باب داره، فقال له: من أين أقبلت؟ قال: شيعتُ صديقاً لي حجَّ، ورجعتُ كما ترى ميتاً من ألم الحرّ والجوع والعطش. فدعا مطيع بغلامه، وقال له: أيُّ شيء عندك؟ فقال له: عندي من الفاكهة كذا، ومن البارد والحارِّ كذا، ومن الأشربة والثلج والرياحين كذا، وقد رُشَّ الخيشُ، وفُرِغَ من الطعام. فقال له: كيف ترى هذا؟ فقال: هذا واللهِ العيشُ، وشِبْهُ الجنة. قال: أنت الشريكُ فيه على شريطةٍ، إنْ وفيت بها، وإلَّا انصرفت. قال: وما هي ؟ قال: تشتمُ الملائكةَ، وتنزلُ. فنفر التاجرُ، وقال: قبَّحَ الله عشرتكم، قد فضحتموني، وهتكتموني، ومضى».

تابع أبو الفرج رواية الخبر، فذكر أن التاجر مرَّ بحمَّاد عجرد، فأغراه بمثل ما أغراه به مطيع، ثم قال له:

«أنت الشريك فيه على أن تشتم الأنبياء، فإنهم تعبَّدونا بكل أمرٍ مُعْنتٍ متعب، ولا ذنبَ للملائكة، فتشتمهم».

وأسوأ ما في هذا الخبر نهايته، إذْ يُرفع أمر مطيع إلى المنصور، فيدافع عنه المهدي بن المنصور، ويدفع عنه اتهامه بالزندقة، ولا يعاقبُه على فجوره، ونيله من قُدسية الدين، بل يتقبَّل اعتذارَه المفترى، ويتغمَّدُ كبائره بالعفو، ويصله بمئتي دينار، ويولِّيه الصدقةَ في البصرة.

ومن هذا الخبر وأمثاله يتَّضحُ لك أن الغزلَ الداعرَ لم يكنْ ليظهرَ ويفشوَ لو لم يُتَحْ لبربر وجوهر ونظائرهما من العواهر قِحَةٌ واستطالةٌ كقحةِ مطيع واستطالتهِ، وتسامحٌ وعفوٌ كتسامح المهديِّ وعفوه. إن هذه العواملَ والعواملَ الاقتصاديةَ والاجتماعية الأخرى هي التي دفعت المجتمع العربيَّ في العصر العباسيِّ إلى مَهْواة الشهوات.

وإذا كان يسوؤُك ما فعله المهديُّ، وهو يُغْضي عن كبائر العواهر، وأوزارِ الفُجَّارِ، فإنه لا يسرُّك ما قاله د. طه حسين، وهو يستملحُ ظرفَهم في مجالسهم، ويذكر أثرهم العظيم في الأدب العربي، والعقل العربي، ويُطري ما في مجالسهم وأشعارهم من شَغَف بالتجديد، فيقول[1]:

«كانوا يجتمعون، ويجتمعون كثيراً، أكثر ممّا كان يجتمعُ أسلافهم، وكانت اجتماعاتُهم ناعمةً غضَّة، فيها اللهو، وفيها الترفُ. وكانوا لا يجتمعون إلَّا على لذة... ولم تكن اجتماعاتُهم تخلو دائماً من النساء. فقد كان الإماء الظريفات يأخذْنَ منها بنصيب عظيم، وكانوا يجتمعون في الحانات والأديرة، وفي بيوت الأمراء والوزراء، وفي بيوتهم الخاصة، فيَلَذُّونَ ويتحدّثون». ويقولُ طه حسين أيضاً[2]:

«فأنت تستطيعُ أن تتكهَّن بمقدار ما كان لأحاديثهم هذه من أثر عظيم في الأدب العربيّ والعقل العربي. كانت هذه الأحاديث عذبةً غيرَ متكلَّفة ولا ثقيلة الروح. كانت تصدر عنهم عفواً، فتمثّل عقولهم وشعورهم وقوةَ حرصهم على اللذات، وشدةَ شغفهم بالجديد أحسنَ تمثيل».

وأنت قد تبتهجُ بعضَ الابتهاج، أو تتمتَّع بعض التمتُّع كما نبتهج ونتمتَّع، حينما نقرأ ما في أشعار هؤلاء المُجَّان من دُعابة وظرف تطهَّرا من رجس الفجور، لكنك لا تستطيعُ أن تتغاضى عمَّا في شعرهم عامَّة من إصرار على التصريح بالفاحشة، وإلحاح على تدمير البنية الأخلاقية في المجتمع العربي. ولا يسوغ في ذوقك كما لا يسوغ في ذوقنا ما استساغ بعضُ الدارسين المحدثين حينما تقبَّلوا الأدبَ الفاضح محتجِّين بقولِ طه حسين:

«ليس للأدب أن يعطِّلَ عملَه ليسألَ عن قواعد الأخلاق».

وإلى مثل ما ذهبْنا ذهبَ أنور الجندي في استنكاره ما حرص عليه طه حسين

(1) حديث الأربعاء 2/ 32ـ33.

(2) حديث الأربعاء 2/ 33.

من إذاعة هذا الأدب ومزاوجته بما يماثله من الأدب الفرنسيّ على سبيل الاستملاح لا على سبيل الاستقباح، فقال[1]:

«كان طه حسين سبَّاقاً إلى إذاعة هذه المذاهب حين جمع في وقت واحد بين استخراج ما يمكن أن يُطلق عليه صور الكشف والإباحة من حَيَوات أبي نواس وبشَّار وحمّاد عجرد، وزاوج بينها وبين ترجمة القصَّة الفرنسيّة الإباحيّة».

قد يقال: من أصول الدرسِ الموضوعيِّ المنصف أن يَقْرِنَ الدارسُ الرأيَ بالدليل، والحكمَ بالشاهد، ألديكم نصوصٌ داعـرة، صوّر بها الشعراءُ حيواتهم الفاجرةَ، وصويحباتهم العاهرةَ يمكن الاستنادُ إليها في الحكم عليهم بالفسوق؟ وما المعاني والصور التي حملتكم على أن تُفَسِّقوا الشعراءَ وتقذفوا الجواري، وقد يكون بينهن محصنات؟ وإذا سلَّمنا بأنهم فَجَروا وتعهَّروا، أفعبَّروا عن فجورهم وتعهِّرهم بالمعنى الموحي، أم بالمعنى الصريح، واللفظ القبيح؟

نقول: أمّا الأدلـة فقد استعلنتْ قبل أن يُعلنها الدارسون. وما نقله كتابُ الأغاني ـ وهو يسير من كثير ـ يُعفينا من الإحصاء والاستقصاء. وأمَّا الأحكامُ فقد سبقنا إلى إطلاقها على هذا الشعر أدباء قدماء، ودارسون عصريّون، استقذروا هذا الشعر الرخيص، واشمأزّوا منه، وحكموا عليه، وعلى أربابه بالضعة والسقوط.

فأبو الفرج الأصفهاني من القدماء ـ مع روايته أخبارَ هؤلاء العُشَّاق الفسَّاق ـ لم يستطع إلَّا أن يستنكر شعرهم، أو يذكر استنكار غيره. ولا يبخسُ هذا الاستنكارَ حقَّه وقيمته التاريخية عَزْوُه إلى الغيارى على أخلاق العرب، وقدسية الدين، ففي الاستنكار، أيّاً كان مصدرُه، حكمٌ قاطع على انحطاط هذا اللون من الشعر الدخيل على فطرة العرب البريئة من الأدناس، ورميه بالفساد والإفساد.

إذا عدت إلى أغاني الأصفهاني، وقرأت بقية الخبر الذي أقرأناك بعضَه قبلُ، وجدت أن ما اجترحه مطيعُ بن إياس وحمّاد عجرد يُقابَلُ باستهجان، يطغى على

(1) خصائص الأدب العربي / 427.

الاستحسان، وأن أبا الفرج، إذا كان في دخيلة نفسه يستظرف هؤلاء المُجَّان، لم يستطعْ إلَّا أن يُتْبعَ استحسانهَ باستهجان غيره إذْ قال:

«رفع صاحبُ الخبر إلى المنصور أنَّ مطيعَ بن إياس زنديقٌ، وأنه يعاشر ابنه جعفراً وجماعةً من أهل بيته، ويوشك أن يفسد أديانَهم، ويُنسبوا إلى مذهبه. فقال له المهديّ ـ [وهو يومئذ وليُّ عهد] ـ: أنا به عارف. أمَّا الزندقة فليس من أهلها، ولكنه خبيثُ الدين، فاسق، مستحلٌّ للمحارم. قال: فأحضِرْه، وانْهَهُ عن صحبة جعفر وسائر أهله. فأحضرَه المهديُّ، وقال له: يا خبيثُ، يا فاسق، قد أفسدت أخي، ومَنْ تصحبه من أهلي. واللهِ لقد بلغني أنهم يتقادعون عليك، ولا يتمُّ لهم سرورٌ إلَّا بك، فقد غرَّرتهم، وشهَّرتهم في الناس. ولولا أني شهدتُ لك عند أمير المؤمنين بالبراءة ممَّا نسبت إليه بالزندقة، لقد كان أَمَر بضرب عنقك»[1].

ولم تكن زرايةُ الدارسين العصريين بهذا الضرب من الغزل الداعر وأربابه أضعفَ من زراية القدماء. حتى الذين حاولوا أن يدافعوا عنه متذرِّعين بأن الأدب فنٌّ، وأن وظيفة الفن تصوير الجمال، لا تهذيبُ الأخلاق، لم تُسِغْ أذواقُهم بذاءةَ هذا الغزل، وتمرُّغه بوحول الرذائل.

وحسبُنا ههنا أن نثبت هذا الموقف بما قال كبارُ النقاد في شاعر داعر، من كبار الشعراء المتعهِّرين، وهو بشار بن برد [ت: 167هـ] وأن نَعُدَّ ما قيل فيه حكماً على أمثاله من الفُسَّاق.

فالدكتور محمد النُّويْهيّ في دراسته (شخصية بشار) حاول أن يلتمس له محاسن، يلطِّفُ بها مساوئه، فذكر أنه كان بارّاً، حنوناً، كريماً، مُصادقاً، صفوحاً، فكِهاً، شجاعَ الرأي. لكنه لم يستطع أن ينفيَ مشاكسته، وكرهَه للبشر، وسلاطة لسانه، وتشكُّكَه في الدين، وفجورَه في الغزل، فماذا قال في فجوره؟

قال النويهيُّ[2]: «رذيلة أخرى ببشار، لا بدَّ أن نسلّم بها، هي شهوانيتُه المفرطة،

(1) الأغاني 13/ 317.

(2) شخصية بشار / 56ـ57.

وسيرتُه فيها بضعُ قصص تبيِّن مقدار تهالكه على النساء، وتتبُّعه لهن حتى يرضينَ بمواصلته، أو يشكونه إلى أزواجهن... ورواجُ بشار لدى الكثيراتِ من نساء عصره كان ممّا أحنق رجال عصره عليه، وزادهم حقداً. ولكن استنكارهم لهذه الناحية منه لم يقتصر على سلوكه، بل أغضبهم أيضاً شدةُ تأثير شعره الداعر، وحضُّه الفتيانَ والفتيات على سُبل الفسق».

والدكتور طه حسين، على ما عُرف به من استملاح الغزل الصريح أو التغاضي عن عواره، قال في غزل بشار[1]:

«كان شعره كلُّه إغراءً بالفجور، وحثّاً على الفسوق، وإفساداً حتى لأشدِّ النساء حرصاً على الشرف، وأوفرهن حظّاً من الإحصان.. يمثل تهالكاً على اللذة، وإفحاشاً في هذا التهالك، وافتناناً فيه أيضاً، دون أن يراقب الشاعر في ذلك خُلقاً أو أدباً أو ديناً».

ولم يخالف الأستاذ عباس محمود العقَّاد مَنْ ذكرنا، بل وصف غزله بالحب الحيواني، فقال[2]:

«كان غزل بشار وصفاً للذات الحسِّ التي يباشرُها أو يشتاق إليها، وكان حبُّه حبّاً للنساء، لا حبّاً للمرأة، أو كان هو حبّاً للأنثى التي يراها واحدةً في كل امرأة، على اختلاف الصفات، وتعدُّد الأسماء. فليس يحتاج الشاعرُ إلَّا لأن يكون حيواناً ذكيّاً لينظم مثلَ ذلك الغزل، ويجيد فيه أحسنَ الإجادة».

ما قاله هؤلاء النقّاد في بشار يمكنُك تعميمُه على غيره من الدُّعَّار، وقد سبقك إلى تعميمه د. يوسف حسين بكار، فقال[3]:

(1) السابق / 159.

(2) السابق / 165.

(3) اتجاهات الغزل.../ 133 ويقول الأستاذ أنور الجندي: «وكشف الباحثون المنصفون عن أن حرية أبي نواس وبشار وغيرهما، لم يكن مصدرها الأدب العربي أو مفاهيم الإسلام الاجتماعية، وإنما مصدرها تطلعاتهم الحسيّة، وأهدافهم الشعوبية التي أرادوا إذاعتها والجهر بها لهدم مقومات الأدب العربي الأصيلة، وإعلاء مفاهيم المجوسية والإباحية» خصائص الأدب العربي / 86.

«كان جلُّ الشعراء [يعني لِدات بشار] من المجّان والمتهتكين الذين عرفَهم المجتمع، وارتفعت الصيحات عاليةً ضدهم... تحدث الشعراء في غزلهم هذا عمَّا كانوا يريدون من النساء، وما كانوا يفعلونه معهن بكل صراحة وجرأة ووقاحة».

وإذا خطر لك أن تدحض تعنُّت المعارضين بتسامح المتغاضين، فاعلمْ أن طه حسين ـ على تغاضيه ـ لم يستطع أن يحتجَّ بأشعار مَنْ تغاضى عنهم، بل تخيَّر أو تنخَّل ـ وحديث الأربعاء على نخله شهيد ـ ثم عمدَ إلى المتخيَّر أو المتنخل، فأرسل فيه فكّي المقصّ، ليشذّب ويهذّب، ويفرغ القصائد من البذاء، ويضعَ في مواضعه نقاطاً، ترمز للمرذول المحذوف.

ومقصنا لا يمكن أن يكون دون هذا المقصّ حرصاً على تقليم الأظافر العواهر، فنحن مضطرون فيما نحتج به من النصوص إلى الإغفال في موضع، والاختزال في آخر، أو إلى التلميح المجزئ عن التصريح، أو إلى إثبات المعاني وإسقاط المباني.

فما أبرز المعاني التي بُني منها هذا الضرب من الغزل ؟

لمَّا كان الغرض من هذا الغزل إرواءَ الغريزة بالوصال المحرَّم، وكان دون هذا الوصال أَشْدادٌ وأسوار فإن الشعراء كانوا يحاولون اقتحامها بإرسال الرسُل التي تذلِّل الصعب، وتقرب البعيد، على النحو الذي اتَّبعه عمر بن أبي ربيعة من قبل.

وكانوا أحياناً يقلبون طرفي المعادلة، فيزعمُ زاعمُهم أن المحبوبة ـ وزعمه عُمَريٌّ أيضاً ـ هي الطالبة لا المطلوبةُ، وأنها تتوسَّل إلى الوصال بجارية بارعة في التنقُّل بين العشاق، قد احترفت التنكُّر، وأتقنت نقل الأسرار، والسعي بالموعد المضروب إلى المحبوب. فإن صدعت بما أُمرت به أتى الشاعر تحت جناح الظلام، والقومُ رقود، فاقتحم الحراسةَ المضروبة، وفاجأ صاحبتَه بمقدمه، فهبَّتْ إليه ترحِّب به، وقد عرتها عاطفتان مختلفتان: الفرحُ باللقاء، والحذرُ من الرقباء، ثم يغلب الفرح الحذرَ، وتُدْخِلَ صاحبها خدرَها لتخلوَ به وراء الأستار المُسْدَلة. قال عبد الله بن عبد الحميد اللاحقي أخو أبان:

دسَّتْ رسولاً أَنِ ائْتِنا رقْدَةَ الحـ يِّ، إذا مـا علمتَهم غـفـلـوا[1]
فجئتُ، والليلُ مُكتس سُدفَ الظُّلْـ مـــةِ، والــطـريـــقَ أَخْـتَـيــلُ
حتى أجزتُ الأحماس، إنّي على أمـثـال هـاتـيـك حـــازمٌ بـطـلُ
تـقـول: يـا مرحباً، ويُرْعبُها الـ خـوفُ من الحاضرين والوجَلُ
فـأُرْخيـت دونـنـا، وقـد هـدأ الـ ليلُ، ستورُ الحجاب والكِلِلُ

وثاني المعاني ندمُ المرأة على ما فرَّطت به، وخوفُها من الفضيحة المتوقَّعة. وموقفُ الشاعر الداعر من ندم المرأة وخوفها إلى النذالة أقربُ منه إلى النبالة؛ لأنه لا يستر ما اقترف، بل يُباهي به. لقد أقبل إليها وهو لصٌّ محترِس، وأدبر عنها، وهو ذئبٌ مفترس. فأين سموُّ الحب من التذلُّل الذي يسبقُ الاحتراس، ومن الشماتة التي تلحق الافتراس؟ وربما كان بشار بن برد أجدرَ زملائه بهذا الوصف.

بعد مغامرة داعـرة غامرها بشار أحست الفريسة الندم؛ لأن الشاعر تفرَّد بها غفلة من أهلها ووصيفتها، فشكت وبكت، وتضرعت إلى الله أن يثأر لها منه. وأحست أنها مهددة بخطرين: أولهما أن تكتشف أمُّها أمرها، والثاني أن يفضحها بشار، فحارت، وراحت تتذلَّل للشاعر، فتلقَّى بشار بن برد تذللها بالسخرية والشماتة:

قد غابت اليومَ عنك حاضنتي والـلـه لـي منك فيك ينتصرُ[2]
يا ربِّ خذ لي، فقد ترى ضَرَعي مـن فـاسـقٍ جـاء مـا بـه سكرُ
كـيـف بـأمـي إذا رأتْ شفتي أم كيف إنْ شاع منك ذا الخبر؟
قد كنتُ أخشى الذي ابْتُلِيتُ به مـنـك، فـمـاذا أقـولُ يـا عـبرُ !؟
قلتُ لها عند ذاك: يا سَكَني لا بـــأسَ، إنــي مـجـرِّبٌ خبر
قـولـي لـهـم: بـقَّـةٌ لـهـا ظُـفُـرٌ إن كـان فـي الـبـقِّ مـا لـه ظفرُ

(1) أخبار الشعراء المحدثين / 70. الأحماس: ج أحمس، المتشدد.
(2) ديوانه / 315 دار صادر.

وأنت مهما تؤت من الصبر، ومن سعة الصدر لا تملك إلَّا أن تسخط أشدّ السخط على الشاعر، لا لدعارته، بل لحقارته؛ لأن في قصيدته من التشفي بالتضحية البريئة، أضعاف ما فيها من الفن الساقط، والأدب الرخيص. وقد لا يضيرك خلوها من الحب، ولكن يضيرك امتلاؤها حقداً على العذراء البلهاء، وعلى الأسرة المنكوبة، وعلى المجتمع الممتحن بهؤلاء الشعراء الفاسدين المفسدين، تحت راية التجديد في الشعر، والتحرر من القيود الموروثة.

وقد يتحول سخطك إلى نقمة عارمة حينما تجد خواتيم القصائد الدواعر التي صور فيها الشعراء الموالي مغامراتهم هذه تتضمن في أغلب الأحيان مثل هذا الحقد على من يفترسون من العذارى الغريرات.

ففريسة عبد الله بن عبد الحميد اللاحقي التي خبرناك خبرها قبل قليل تختتم المغامرة بالبكاء، وتسأل الشاعر سؤال المفجوعة بعرضها المغتصب أن يستر ما اقترف، وأن يحتال لها حيلة تقابل بها أمها إذا سألتها عما حدث، فإذا هو مفترس آخر، يجيبُها عمَّا سألت إجابةَ المجرم المباهي بالجرم، لا إجابة النادم على ما فرط منه. فيقول، وفي أول قوله شكاة الشاة، وفي آخره عواء الذئب:

فهرولَتْ عند ذاك إذْ عظمَ الـ ... أمرُ وقالتْ، ودمعُها هطِلُ:[1]
أينَ مِن أُمِّي أفِرُّ إنْ علمتْ ... أمِّي بما قد صنعتَ يا رجلُ
كيف احتيالي لها إذا فطِنتْ ... ما تنفعُ اليوم عندها العلل؟
لكنْ أَبَتْ شِقْوَتي، فقلْ ليَ ما ... أحتالُ، أم ما أقول يا رجل؟
قلتُ: تقولين للذي يَسَلُ: ... يمنعُني من جوابك الكَسَلُ

والفكرة الثالثة من أفكار هذا الضرب من الغزل الفاضح تصويرُ ما يجري في المخادع والمضاجع، وكشفُ ما أمرت به الأديانُ والأخلاق والتقاليد أن يُسْتر، والمجاهرة بالسوء، والمفاخرة بالفاحشة، وتحدّي الأعراف.

(1) أخبار الشعراء المحدثين / 70. يسل: يسأل.

وفي هذه المواقف تتفجر الغرائز المكبوتة، وتنطلق ألسنة الشعراء، ويغيض في وجوههم ماء الحياء، ويشحب دم الخفر في خدود النساء، ويحلّ وصف العورات محلّ وصف الوجوه، ويزحم القبيح المستور الجميل السافر، فإن كان هوى القارئ كهوى الشاعر حسن عنده القبح، فقرأ بعين الشهوة ما لم يتعود أن يقرأ. وإن كان هواه كهوى عباس محمود العقاد حكم على الشاعر بأنه حيوان ذكي، وغض الطرف، وانصرف، وهو يقرأ قول يوسف عليه السلام: ﴿رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ﴾ [يوسف: 12/ 33].

والفكرةُ الرابعة ـ وهي أخطرُ الأفكار ـ تحريضُ الشباب والشوابِّ على سلوك ما سَلَكَ الشعراءُ، وإيهامُ الجنسين أن هذا الضرب من الغزل الحسّي أعظمُ ما يطمح إليه البشر، وأن السُّبل إلى بلوغه مذلَّلة، والعقبات التي توضع أمام أربابه وطلاّبه أوهام، يمكن اقتحامُها بالإصرار على طلبها، والإلحاح على اقتناصها. فمتى طمحوا وجنحوا، وأقدموا واقتحموا، أطاع العصيُّ، وانقاد الجامح، وحلَّ الحرام، وبلغ المغامرُ حاجته. قال بشار بن برد:

لا خيرَ في العيش إن كنا كذا أبداً ... لا نلتقي، وسبيل الملتقى نَهَجُ[1]
قالوا: حرامٌ تلاقينا، فقلتُ لهم: ... ما في التلاقي، ولا في قبلة حَرَجُ
مَن راقب الناسَ لم يظفرْ بحاجته ... وفـاز بالطيِّبات الفاتِكُ اللهجُ

وأدلُّ ما يدلُّك على هذا الجانب المدمِّر من الغزل المتعهِّر الذي أغرق المجتمع العربي في مستنقع الشهوات المحرَّمة خبرٌ رواه أبو الفرج الأصفهاني، جاء فيه[2]:

«أخبرني الحسنُ بن عليّ قال: حدثني محمد بن القاسم بن مَهْرويه، قال: حدثني محمد بن عثمان الكُرَيْزيّ، قال: حدثني بعض الشعراء قال: أتيتُ بشاراً

(1) ديوانه / 167 ط. دار صادر. نهج: واضح. اللهج: المولع بالشيء المثابر عليه.
(2) الأغاني 3/ 203.

الأعمى، وبين يديه مئتا دينار، فقال لي: خُذْ منها ما شئت، أو تدري ما سببُها؟ قلت: لا. قال: جاءني فتىً فقال لي: أنت بشار ؟ فقلت: نعمْ. فقال: إني آليتُ أن أدفع إليك مئتي دينار، وذلك أني عشقتُ امرأة، فجئتُ إليها، فكلَّمتها، فلم تلتفتْ إليَّ. فهممْتُ أن أتركها، فذكرتُ قولك:

لا يُـؤْيِـسـنَّـكَ مـن مُـخـبَّـأةٍ　　قـولٌ تـغـلِّـظه، وإنْ جَـرَحـا

عُـسْـرُ الـنـسـاء إلـى مُـيـاسـرةٍ　　والصعبُ يمكنُ بعدما جمحا

فعدتُ إليها، فلازمتُها حتى بلغتُ منها حاجتي».

ولو كان هذا الجانبُ المدمِّر من صنع بشار وحده لهان الخطب، وحصر الدمار في الإطار الذي يتحرك فيه بشار. لكنه كان جائحة واسعة الانتشار، شارك في نشرها كثير من الشعراء وعلية القوم، ومن سمحوا لأنفسهم أن ينساقوا في ركاب هذه الفئة المضللة من الموالي، والمولدين، والمخنثين من العرب. وإلى هذه الجائحة أشار إبراهيم عبد القادر المازني إشارة موجعة، نقلها عنه د. محمد النويهي، فقال[1]:

«ولو كان [يعني بشَّاراً] الوحيدَ الذي نرى فيه صورةً من زمانه لما عذرناه. ولكنَّ الشعراء الذين عاصروه لم يكونوا خيراً منه، بل لم يكنْ بعض الخلفاء وأبنائهم وذوي قرابتهم بأهدى وأرشدَ من بشار، أو أقلَّ خلاعةً أو مجوناً وشكّاً وزندقة».

قد تقول: إذا كان المجتمعُ العربيُّ في العصر العباسي الأول حافلاً بالجواري من كلّ جنس ولون، وبين هذه الأجناس والألـوان حُمْرٌ وشقرٌ، وقيانٌ حسان، لا تبلغ العربيَّات المتأبِّيات مبلغهن في الجمال والدلال، وفي الإغراء والإغواء، ففيم تهافتَ الشعراءُ على الحرائر، والإماءُ من نظائر بربر وجوهر مبذولاتٌ لكل مُسْتام ومماكس؟

يبدو أن الشعراء المتعهِّرين ـ وجلُّهم من غير العرب ـ كانوا يتعمَّدون أن يُغووا عقائل الأشراف؛ لكي يكيدوا لمن يحسدونهم من عِلْية القوم، أو لكي يكسروا

(1) شخصية بشار / 60.

القيودَ التي ظلَّت الصفوة العربية تعتصم بها؛ لأن كسرها قد يُصبح تمهيداً للانقضاض على ما هو أقدسُ منها. ولهذا جعلوا همَّهم أن يلاحقوا المحجَّبات والمخبَّآت، وأن يُفسدوا العفيفات والشريفاتِ، رغم ما كانوا يلقون من تمنّع وصدّ.

ثم انتقلت هوايةُ الغواية، وملاحقةُ الحرائر إلى الشعراء العرب أنفسِهم. ولمَّا كان تدميرُ الفضائل بالشهوات المنحطَّة أهونَ من بنائها بالمثُل العُليا، فإن عدوى الغواية كانت سريعة السراية بين الشعراء.

ومن هؤلاء الشعراء المؤمَّل بن أُمِيل المحاربي [ت: نحو 190هـ] وهو ـ كما قال ياقوت الحموي ـ: «من محارب بن خصفة بن قيس عيلان». لقد جعل هذا الشاعر همَّه أن يراود فتاةً حَيِيَّةً مشرقة الوجه، وأن يسومها ما لا يُسام مثلها في مثله، فزجرته، لكنه بعد أن انزجر راح يفاخر بما وَزَرَ:

فَقُمْتُ أسعى إلى محجَّبةٍ تضيءُ منها البيوتُ والحُجَرُ[1]

فقلتُ لمَّا بدا تخفُّرها: جودي، ولا يمنعنَّكِ الخَفَرُ

قالت: توقَّرْ، ودعْ مقالَكَ ذا أنتَ امرؤ بالقبيح مشتهرُ

واللهِ لا نِلْتَ ما تحاول أو ينبتَ في بطنِ راحتي الشَّعَرُ

7 ـ الغزل المتكلَّف

قد يتراءى لك أنَّ أرباب الغزل الداعر لم يكنْ بين قلوبهم وألسنتهم أدْنى اتّصال، وأنَّهم كانوا يتواجدون بلا وجد، لكي يحبكوا من تواجدهم شباكاً أو شراكاً، يتصيَّدون بها من غوافل الطير البغاثَ، ومن نعاج القطيع الشواردَ، فلا تحسُّ طيَّ قصائدهم من العواطف سوى الكيد بغيةَ الصيد، والخدعة للظفر بالمتعة، فمتى قضَوْا أوطارهم انطفأت العواطفُ المُخْتَلَقة، ومات الحبّ المُفْتَرى، وعاد الشعراء إلى التربُّصِ والتَّقَنُّصِ كرَّةً أخرى.

(1) اتجاهات الغزل.../ 137.

ومثلُ هؤلاء الشعراء لا يُستغربُ أن يصدر عنهم نسيبٌ مصنوع، لا طعمَ له ولا رائحة، نُظم للزينة، كما تُصْنع أزهارُ الزينة وأثمارُها من الشمع الملوَّن. وعلى هذا النمط من الغزل في شعر بشار نبَّه طه حسين، فقال[1]:

«أنا أعلمُ أن بشاراً مشغوفٌ بعبدة، وقال فيها شعراً كثيراً جدّاً، تغنَّى فيه المغنُّون. وأعلمُ أن عبدة مالت إليه، وكان بينها وبينه مودة. ولكني أقرأ ما بقي لنا من شعر بشار في عبدة، فلا أجدُ فيه شيئاً، يمثِّل الحبّ الصادق القويَّ حقّاً. وقد أقرأ هذه الأبيات، فأعجب بها، وأتأثَّر لها، وأحسب الشاعر صادقاً، ولكنني لا ألبثُ أن أضحك، لأني أعلم أن الشاعر كاذب، وأن صاحبته تعلم منه هذا الكذب. وما أشكُّ في أنها كانت تضحك منه أيضاً، وتقبله لجودته الفنية ليس غير. وهذه الأبيات مشهورةٌ، يحفظها الناس جميعاً لبشار، وهي:

لـم يـطلْ ليلي، ولـكـنْ لـم أَنَـمْ ... ونـفـى عني الـكـرى طـيـفٌ أَلَـمّْ

رفِّـهـي، يـا عـبـدَ، عني واعلمي ... أنـنـي يـا عـبـدَ مـن لـحـم ودمْ

إن فـي بُـــرديَّ جـسـمـاً نـاحـلاً ... لـو تـوكَّـأت عـلـيـه لانـهـدمْ

وإذا قـلـتُ لـهـا: جـــودي لنا ... خرجت بالصمتِ عن لا ونعمْ»

وأنت لست في حاجة إلى د. طه حسين حتى يضعَ يدك على سرِّ التكلُّف في هذه الأبيات. وأبياتٍ أخرى من شعر بشّار المتكلَّف. فأنت تعرف ممَّا قرأتَ في أغاني أبي الفرج أن بشاراً «كان ضخماً، عظيم الخلق والوجه، مجدوراً، طويلا، جاحظ المقلتين، قد تغشَّاهما لحمٌ أحمر، فكان أقبحَ الناس عمىً، وأفظعَهم منظراً». فكيف يكذبُ كذباً مفضوحاً، فيدَّعي النحول، وفي برديه صرحٌ ممرَّد، لا يهدمُه إلَّا منجنيق. أفيهدمه اتّكاءُ عبدة عليه؟

سَبَقَنا إلى هذا الرأي د. طه حسين فقال[2]: «هل أحبَّ بشار حبّاً صادقاً؟ هذا

(1) حديث الأربعاء 2/ 207.

(2) السابق.

سؤال أحاول أن ألتمس الجوابَ عليه في شعر بشار، فلا أجدُ إلى ذلك سبيلاً. فقد قلتُ لك: إن شعره كثيفٌ صفيق، لا يدلُّ على عاطفة، وإن الكذبَ فيه كثير، والتكلُّف فيه لا حدَّ له، أريدُ تكلُّف المعاني».

وسَبَقنا إلى هذا الرأي أيضاً د. يوسف حسين بكار[1]، غير أنه أطال وفصَّل فيما أوجز فيه طه حسين وأجمل، وقاده التطويل والتفصيل إلى اكتشاف ضرب جديد من الغزل أضافه إلى ما تواضع عليه الدارسون العصريون من أنماط جاهلية وأموية، وسمَّاه (الغزل المتكلف). فهل لهذا النمط سماتٌ تميزه من الأنماط الأخرى ؟

لا يذهبنَّ بك الظنُّ إلى أن جَعْلَنا (الغزلَ المتكلَّفَ) عنواناً لهذا الضرب من الغزل قد أقررْنا بصحّة تميُّزه من الضروب الأخرى، وأن سؤالنا عن سماتِه يعني موافقتنا على تسميته. فالعنوانُ وضع لنناقَشَ على ضوء النصوص والحجج التي احتجَّ بها واضعوه، ومنهم د. يوسف حسين بكار، ولم يوضعْ لأنه أصبح في رأينا قسماً متفرّداً من أقسام الغزل الأخرى، كالغزل العفيف والغزل الداعر. فما هذه النصوصُ والحججُ؟ وما مدى صحتها؟

احتج د. يوسف حسين بكار بخبر رواه أبو الفرج الأصفهاني، وإليك نصَّه[2]:

«كان أبو نواس والفضلُ الرقاشيُّ جالسيْنِ، فجاءهما عمرو الورَّاق، فقال: رأيت جاريةً خرجت من دار آل سليمان بن علي، فما رأيتُ أحسنَ منها: هيفاء، نجلاء، زجّاء، دعجاء، كأنها خوطُ بان، أو جَدْلُ عنان. فخاطبتُها، فأجابتْني بأحلى لفظ وأفصح لسان وأجمل خطاب. فقال الرقاشيُّ: قد والله عشقتُها. فقال أبو نواس: أوتعرفها؟ قال: لا والله، ولكنْ بالصفة، ثم أنشأ يقول:

صفاتٌ وظنٌّ أورثا القلبَ لوعةً   تـضـرَّمُ في أحـشـاءِ قلبٍ متيَّمِ

تُمثِّلها نفسي لعيني، فأنثني   عليها بطرف الناظر المتوسِّمِ

---

(1) اتجاهات الغزل.../ 157 وما بعد.

(2) الأغاني 16/ 184. واتجاهات الغزل.../ 158.

يحمِّلني حبّي لها فوق طاقتي   من الشوق دأبَ الحائر المُتَقَسَّمِ»

ذكر د. بكار هذا النص، ثم علَّق عليه بقوله: «كيف نصدِّق الرقاشيَّ، وهو في طليعة الداعين إلى المجون».

واحتج أيضاً بأبيات لمطيع بن إياس منها:

يا رئمُ قد أتلفتِ روحي فما   منها معي إلَّا القليلُ الحقيرُ[1]

فأذْنبي إنْ كنتِ لم تُذنبي   فيَّ ذنوباً، إنَّ ربي غفورُ

ماذا على أهلك لوجدتِ لي   وزُرْتِني يا رئمُ فيمن يزورُ؟

هل لك في أجرٍ تُجازَيْ به   في عاشق، يرضيه منك اليسيرُ؟

يقبلُ ما جدتِ به طائعاً   وهو، وإن قلَّ لديه، كثيرُ

قدَّم للأبيات السابقة بقوله: «ومثلما كذَّبْنا الرقاشيَّ نكذِّبُ مطيعَ بن إياس الذي يقول في (رئم) الجارية» ثم ذكر الأبيات.

وأوضحُ حُججه المشفوعة بالشواهد والأدلَّة المستنبطة من سلوك الشعراء الذين يتَّهمهم بالتكلُّف والكذب قولُه:

«إن غزلهم لم يكن ماجناً كله، ففيه ما يُشعر أو يوهم ـ على أقلِّ تقدير ـ بأنهم كانوا عشاقاً ومحبّين، تعذّبوا بنار الحبّ، وذاقوا أفاويقَه ومراراته. فالحسينُ بن الضَّحاك الذي عرفناه في غزله الغلماني وغزله الفاحش في المؤنث... نقعُ له في هذا الصدد على أشعار تقطرُ عاطفةً ولوعة، حتى إنه كان يشعر بالغربة إذا ما فارق صاحبته ساعة واحدة، كأنْ لم يكن قبله من متيَّم. يقول:

كأني إذا فارقتُ شخصَكِ ساعةً   لفقدِك بين العالمين غريبُ

وقد رمتُ أسبابَ السُّلوِّ فخانني   ضميرٌ، عليه من هواك رقيبُ

فما لي إلى ما تشتهين مُسارعٌ   وفعلُك ممَّا لا أحبُّ قريبُ

(1) اتجاهات الغزل.../ 158.

أَغَــــرَّكِ صفحي عـن ذنــوبٍ كثيرة   وغَـضِّـي عـلى أشـيـاءَ منك تَـريـبُ؟
كـأنْ لـم يكن في الـنـاس قبلي متيَّمٌ   ولـم يـك فـي الـدنـيـا سـواكِ حبيبُ
إلى الله أشكو أن ذُكِـرْتُ، فلم يكن   لشكوايَ من عطف الحبيب نصيبُ»

وبعد أن روى هذه الأبيات مشفوعةً بإطرائها، والإعجاب برقتها وعذوبتها، وتقطُّرِ اللوعة من أردانها، عاد فَنَسَخ ما قال بقوله[1]:

«لا يملكُ الباحث بعد هذا إلَّا أن يشكَّ في صدق هذا الشعر، وحبِّ صاحبه وجدِّيَّته، لأنه ما عُرف إلَّا متهتكاً بالغلمان والنساء، وكانت لهن فيهن مذاهبُ وآراء. وربَّما حمله التقليد وحبُّ التنويع والقول في أنواع الغزل المختلفة على القول في مثل هذا الشعر حملاً، حتى يقول في كلٍّ، ولا يعدّ مقصراً في أيٍّ من مجالاته، مجاراةً لغيره من الشعراء».

واحتج د. يوسف حسين بكار بأبيات من شعر مسلم بن الوليد، وهي:

واكـبـدا أحــرق الـهـوى كبدي   عِيلَ اصطباري، وخانني جَلَدي[2]
كُـسـيـت ثــوبَ الـبـلـى لألـبـسَـه   فقد جفا ـ والمليكِ ـ عن جسدي
أعـشـبَ خـدّي من البكاءِ وقد   أورق غصنُ الهوى، على كبدي
يـا أعـدل الـنـاس فـي حكومتها   جُرْتِ علينا في الحبِّ، فاقتصدي

روى هذه الأبيات، وعلّق عليها تعليقاً استعان فيه برأي مَنْ يذهب مذهبَه لكي يحكم عليها بالتكلُّف فقال[3]:

«من الباحثين المحدثين ـ فؤاد ترزي ـ من لاحظ تناقضَ مسلم في غزله بأشكاله التي عرفناها مع حقائق حياته، فوجد أنه لا ينسجم جميعُه معها، ولا مع نفس صاحبه. وقد عزا هذا إلى تقليد الشاعر لغيره في معانٍ، تتصل بفنّه، ولا تتَّصل

(1) اتجاهات الغزل.../ 163.
(2) السابق / 164.
(3) السابق.

بحياته، وأخذ عليه إسرافه في التقليد في غزله، والتنويع فيه، حتى تلاقتْ فيه معظم المدارس التي سبقته وعاصرته. إن هذا الرأي يدلُّ على فهم الباحث لطبيعة غزل هذا النفر عامةً ومسلم خاصّةً. وهو عندي يصدق على بشار وأبي نواس وغيرهما صدقه على مسلم نفسه».

إذا رجعت إلى ما وضَعْنَا بين يديك من مقطَّعات، سُميت ونظائرها (الغزلَ المتكلَّف)، ونظرت إليها على ضوء ما نقلت كتبُ الأدب والتراجم من أخبار الشعراء وفجورهم، وجدتَ أنها تناقض هذه الأخبار بعضَ المناقضة، وعجبت من هؤلاء الشعراء لمناقلتهم بين الدعارة التي يأتونها، والطهارة التي يدّعونها. وحينئذٍ قد تقول كما قال د. يوسف حسين بكار: إن هذه المقطعات غزلٌ متكلَّف، محتجَّاً بهذا التعارض بين الفعل والقول، وبهذا التناقض بين السلوك والادعاء.

ثم إذا أعدت النظر فيها معزولةً عن حيوات الشعراء، وقرأتها بعيني النقد البنيوي، والنقد التفكيكي ـ وكلاهما غربيٌّ مستورد ينظر في النصِّ معزولاً عن صاحبه ـ لما كذَّبْتَ هذا الذي سُمّي متكلّفاً بذاك الذي سمي داعراً، محتجّاً على تكلّف العفَّة بغشيان الدعارة، أو ناسخاً فضيلة التطهُّر برذيلة التعهُّر، وكأن الأصل في الغزل المجاهرة بالفاحشة.

ولا يُفهمنَّ من كلامنا أننا نظاهر النقدين البنيويَّ والتفكيكيَّ الدخيلين على النقد العربي الأصيل الذي يربط النصوص بأصحابها، ويستنبطُ دوافعها وغاياتها من حيوات أربابها، فقد سبق أن قلنا[1]:

«إن الدارس البنيويَّ أو التفكيكيَّ الذي يتلقَّى النصَّ مقطوعاً من غصنه، يحلِّل قطعةً من حطب يابس، والذي يتلقَّاه متألِّقاً نضراً على شجرته يستطيعُ أن يجد فيه ما يلتمس من نسغ الحياة، وتدفق الروح». وقلنا أيضاً[2]:

(1) على محك النَّقد / 12.
(2) على محك النقد / 15.

«إن النصوص القديمة التي نبتت بين الشيح والقيصوم، وفي ظلال السِّدْر والنخيل، وصوّر فيها أصحابها تجاربهم وضمَّخوها بعطر التوحيد البريء من الرمز والأسطورة، لا يجوز إخضاعُها بشكل من الأشكال لقانون واحد من قوانين البنيوية، ونمط واحد من أنماط التفكيك، وناقد دعيٍّ من أدعياء التلقِّي، لأنها لا تُفْهم إلَّا في إطارها الذاتي والتاريخي. فإن لم يكن بدٌّ من الإفادة أو الاتكاء على النقد الجديد، فليكنْ رديفاً للقديم لا بديلاً منه، نأخذ منه ما نشاء، وننبذ ما نشاء، والحَكَمُ فيما نأخذ وننبذ مصلحةُ الأدب العربي، لا طغيانُ النقد الغربي».

قد تقول: مَـنْ ينكر على أهـل البنيوية والتفكيك الفصلَ بين النصوص وأصحابها فقد وافق د. يوسف على ما ذهب إليه من رمي القطع الغزلية السابقة بالتكلُّف؛ لأنه لم يحكم عليها هذا الحكم إلَّا بعد أن قرنها بحيوات أصحابها، فوجد نقاءَها المستعارَ من الغزل العذريِّ ينافر تمرّغهم بوحل الغزل الجنسيِّ. ففيم المحاورةُ والمنافرة، والمتحاوران متفقان؟

نقول: إن موافقتنا على الطريقة لا تعني الموافقةَ على النتيجة؛ لأن اعتمادَ الدارسين على حَيَوات الشعراء في درس آثارهم لا يُفضي بالضرورة إلى أحكام متشابهة، لأن كلَّ دارس ينظرُ إلى المدروس من جهة، ومتى اختلفتْ جهاتُ النظر إلى المنظور، فقد تختلفُ الأحكام عليه. وحُكمنا على هذه النصوص ناجمٌ عن أمور، يمكن الاحتكام إليها:

أولها أنه ليس من الإنصاف أن تنسخَ الطاهر اليسير بالداعر الكثير، ولو كثر الخَبَثُ، فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره.

وثانيها أن هؤلاء الشعراء المتعهِّرين قد تنطقُ ألسنتُهم بغرائزهم، وهم في عُرام الفتوّة، وتوقُّد الشهوة، ثم تنطق بقلوبهم وعقولهم إذا اكتهلوا واكتملوا، فيتجاور في دواوينهم الغث والثمين، والرفيع والوضيع، أو قد يطوف بهم، وهم شباب، طائفٌ رحمانيٌّ، فيجلو عنهم الضلال الشيطانيّ، ولو إلى حين.

والثالث أنه قد يكون بين المتعهّرين عربٌ أقحاح، تستيقظُ فيهم البقيةُ الباقية

من الخلق العربي، فتعصمهم من البذَاء والبِغاء. وقد يكونُ فيهم مولَّدون يتخلّقون أحياناً بأخلاق العرب، ليُرضوا الخلفاء والأمراء ممَّن يجالسونهم، أو ليتوددوا إليهم بالمدائح المضمخة بالغزل العفيف.

والرابعُ أن العصر العباسي عرف من أنماط الغزل الوقوفَ على الأطلال، وتوديعَ الظعائن، والمقدمات الغزلية التقليدية. ولو نسبت هذه الأنماطَ إلى أصحابها لانتسب أكثرُها إلى شعراء حضريّين، ليس بينهم وبين الأطلال والظعائن أدنى ارتباط. أفتحمل ما قالوا على الغزل المتكلف؟

والخامس أن أغزل بيت قالته العرب هو:

إن العيونَ التي في طرفها حَوَرٌ   قتلْنَنا، ثم لم يُحيينَ قتلانا

وهذا البيتُ لشاعر كان مشغولاً بالهجاء عن النساء. قال جرير: «لولا ما شغلني من هذه الكلاب لشبَّبْتُ تشبيباً، تحنُّ منه العجوز إلى شبابها». فلماذا لم يُرْمَ جريرٌ بالتكلُّف، وغزلُه معزولٌ عن حياته؟

والسادسُ أنه قد يكون بين الشعراء المتعهِّرين نفَرٌ من الذين قال فيهم أصدقُ القائلين: ﴿وَالشُّعَراءُ يَتَّبِعُهُمْ الْغاوُونَ (*) أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وادٍ يَهِيمُونَ (*) وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ ما لا يَفْعَلُونَ﴾ [الشعراء: 26/ 224ـ226]. وحينئذٍ تستطيعُ أن تقول: ربَّما كان بين المتعهرين مَن قالوا ولم يفعلوا؛ أي وصفوا التعهُّر لكي يتباهوا بالفتك، متوهِّمين أن الفحولة المنحولة ضرب من الرجولة بعد ما كان هذا التباهي في العصر الأموي نقيصةً مرذولة. فإذا أخذت بهذا الرأي جاز لك أن تحمل هذا الغزلَ الداعر على التكلُّف، وأن تصفَ العفيفَ بالصدق.

والسابعُ ـ وهو أهمُّ من كلِّ ما سبقه ـ أن د. يوسف حسين بكار رمى بالتكلُّف كلَّ شاعر خالف قوله فعلَه. وهذا المفهوم للتكلُّف خُلُقيٌّ لا فنيّ. أمَّا التكلُّف في اللغة فمعناه أن تتجشَّم أمراً، وهو عليك شاقٌّ، وأن تتحمَّله، وأنت به مُعَنًّى. فإذا نقلت اللفظَ من اللغة إلى الأدب لتجعله مصطلحاً نقديّاً، فإن إطلاقه على التصنُّع

أَوْلى من إطلاقه على الكذب. أفكان كلُّ الشعراء المتعهرين الذين نظموا غزلاً بريئاً من الدعارة يجدون مشقَّة في نظم ما نظموا؟

الحقُّ أنهم لم يكونوا كلُّهم ولا جلُّهم يتكلَّفون ما لا يُحْسنون، ويتصنَّعون فيما ينظمون، أو يتجشَّمون ما لا يُطيقون، أو ينحِتون غزلَهم العفيفَ من صخر الفرزدق. بل كان بعضُهم يغرفُ هذا الغزل من بحر جرير، حتى إننا ـ والقولُ للدكتور يوسف نفسه ـ: «نقع على أشعار تقطرُ عاطفة ولوعة»[1] تنتمي إلى هذا الضرب من الغزل.

وعلى تقطُّر العاطفة واللوعة نجدُ بين المتَّهمين بالتكلُّف شعراء مطبوعين، ومنهم ربيعة بن ثابت الرَّقِّيُّ[2]. ولو عدتَ إلى ما ذكره أبو الفرج الأصفهاني في إطرائه لعلمتَ أنه كان من أكثر لِداته يُسْراً في النظم، وعذوبةً في الأسلوب، وبعداً عن التكلُّف، واسترسالاً مع الفطرة والطبع. قال صاحب الأغاني[3]:

«هو من المُكثرين المُجيدين.. عن دعبل قال: قلتُ لمروانَ بن أبي حَفْصَة: مَنْ أشعرُكم جماعةَ المحدثين يا أبا السمط؟ فقال: أشعرُنا أيسرُنا بيتاً. فقلتُ: ومن هو؟ قال: ربيعة الرَّقِّيُّ... وذكرَه عبد الله بن المعتزِّ، فقال: كان ربيعةُ أشعرَ غزلاً من أبي نواس، لأن في غزل أبي نواس بَرْداً كثيراً. وغزلُ هذا سليمٌ سهل عذب».

ونحن نزعمُ أن الحكم المنصفَ على هذا الضرب من الغزل يستندُ إلى سوء الظن أو حسنه. فإنْ أسأتَ الظنَّ فيه ألحقته بالغزل التقليديّ الذي يقع بَيْنَ بيْنَ، إذْ لم يُؤْتَ عمقَ الغزل العذريّ وصدقه، ولا تبذُّلَ الغزل الجنسي وقحته. وإذا أحسنت الظنَّ فيه قلت: إنه لونٌ من ألوان الغزل العفيف يعبِّرُ عن سويعات طاهرة من حَيَوات عاهرة، وأنَّ مَنْ رموه بالتكلُّف أشدُّ تكلُّفاً في النقد من شعرائه في النظم.

وآخـرُ ما نختمُ به الكلام على هذا النمط من الغزل أن لـذوق الـدارس ـ

(1) اتجاهات الغزل.../ 163.

(2) السابق / 177ـ178.

(3) الأغاني 16/ 189.

والذوقُ زئبقيُّ القوام نسبيُّ الأحكام ـ القولَ الفصلَ في الاستملاح أو الاستقباح، وفي الاستحسان أو الاستهجان. فأنت قد تستجيدُ القطع التي حكم عليها غيرُك بالتكلف، وترى أن فيها من العفوية والفطرية، ومن النظم على السجية ما يَرْقى بها إلى رتبة الأدب الرفيع. وحينئذ تبرّئها من أوزار أصحابها، وترى أنه لا بُدَّ من الاستعانة بالبنيوية والتفكيك لتنفيَ عنها تفث التكلف، وخبث التعهر اللذين ألقيا عليها، وهي منهما براء.

8 ـ غزل أهل الحرف

لعلَّ أظرفَ ما وقعْنا عليه من أنماط الغزل غزلٌ فيه من اللطائف والطرائف فوق ما فيه من العواطف، ومن التصوير الرامي إلى الإضحاك والدُّعابة أكثرُ ممَّا فيه من لواعج الهجر، ومباهج الوصل، حتى كأنَّ أربابه رَمَوْا من نظمه إلى إمتاع الناس بما لم يألفوا.

وإذا عرفتَ أننا ظفرنا بهذا الضرب من الغزل في رسالة من رسائل الجاحظ الذي أحاط بما لم يُحِطْ به لِداتُه، أدركتَ أن هذا الكاتب الكلِفَ بالغرائب يرمي إلى تثقيف العقل بكلّ لونٍ من ألوان المعرفة الجادَّة والهازلة. ومقدمةُ الرسالة تنمُّ على ما رمى إليه، وإليك نصَّ المقدمة:

«قال أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ[1]: دخلت على أمير المؤمنين المعتصم بالله، فقلتُ له: يا أمير المؤمنين، في اللسان عشرُ خصال: أداةٌ يظهر بها البيان، وشاهدٌ يخبر عن الضمير، وحاكمٌ يفصل بين الخطاب، وناطقٌ يُرَدُّ به الجواب، وشافعٌ تُدْرَك به الحاجة، وواصفٌ تُعرف به الأشعار، وواعظٌ يعرف به القبيح، ومُعَزٍّ تُرَدُّ به الأحزانُ، وخاصّةٌ يزهى بالصنيعة، ومُلْهٍ يوافق الأسماع.

فخذْ يا أمير المؤمنين أولادَك بأن يتعلَّموا من كلِّ الأدب، فإنك إنْ أفردتهم بشيءٍ واحدٍ، ثم سُئلوا عن غيره لم يُحْسنوه».

(1) رسائل الجاحظ ج/ 1 رسالة صناعات القُواد ص/ 379 وما بعد.

بعد هذه المقدّمة مضى الجاحظ ينشدُ الخليفةَ ما نظم أصحابُ الحرف من قطع غزلية، فإذا كلُّ واحد منهم يسخّر لغزله ما في حرفته من أدوات وحركات، وألفاظ تخصُّ عمله، ليولِّد منها أفكاره وصوره توليداً، يجمع بين التكلُّف والتظرُّف.

ومَنْ يُمعن النظر في هذا النمط من الغزل يجدْه ضرباً من اللعب اللفظي، والعبث الفني، يعبِّر عن الجانب الضاحك من حياة الجاحظ وثقافته، حتى خيل إلى بعض المتأخّرين أنَّ الجاحظ نظم كل هذه المقطوعات، ونحلها السائس، والطبيبَ، والخيَّاط، والفلاح، والخبَّاز، والمعلِّم، وصاحب الحمَّام، وبائع الشراب، والطبَّاخ والفرَّاش. وحسبُنا ههنا أن نضعَ بين يديك ثلاثةَ أبياتٍ من كلِّ منظومة، بلا تمهيد ولا تعليق؛ لأنها عند التحقيق، ليست أكثر من مَلْهاة فنية، يجدُ فيها القارئ بعضَ الجمام من التفكير الجادِّ.

قال الجاحظ: لقيت حِزاماً ـ وهو صاحبُ خيل المعتصم ـ.. وعمل أبياتاً في الغزل، فقال:

إنْ يهدم الصدُّ من جسمي معالفَه ... فإن قلبي بقتِّ الوجد معمورُ[1]
إني امرؤٌ في وثاق الحبِّ، يكبحُه ... لجامُ هجْرٍ على الأسقام معذورُ
لبسْتُ بُرْقُعَ هجرٍ بعد ذلك في ... إصطبلِ ودٍّ، فَرَوْثُ الحبّ منثورُ

وسألت بختيشوع الطبيب... وعمل أبياتاً في الغزل، فكانت:

ورمـانـي حِبِّـي بقولـنج بَـيْـنٍ ... مـذهـلٍ عـن مـلامـةِ الـعُـذَّالِ[2]
فـفـؤاد الـحـبيـبِ يُـنْـحِـلُـه الـسُّـ ... ـلُّ، وقـلـبـي مـعـذَّبٌ بـالـمـلالِ
وفــؤادي مُــبَـرْسَـمٌ ذو سـقـامٍ ... يا ابنَ ماسوه، ضَلَّ عني احتيالي

وسألت جعفراً الخيَّاطَ... وعمل أبياتاً في الغزل، فكانت:

(1) السابق / 382. القت: الفصفصة وهي من علف الدواب. معذور: مشدود عليه العذار وهو السير يكون عليه اللجام.
(2) السابق / 383. القولنج: مرض معوي سببه التهاب القولون. مبرسم: مصاب بداء ذات الجنب.

فتقتُ بالهجر دروزَ الهوى　　إذْ وَخَزتْني إبرةُ الصدِّ[1]
أزرارُ عيني فيكِ موصولةٌ　　بعروة الدمع على خدّي
قد قصَّ ما يعهد من وصله　　مقراضُ بيْنٍ مرهف الحدِّ

وسألتُ إسحاق بن إبراهيم ـ وكان زرَّاعاً ـ وعملَ أبياتاً في الغزل، فكانت:

زرعتُ هواه في كراب من الصَّفا　　وأسقيتُه ماءَ الدوامِ على العهدِ[2]
وسرجنتُه بالوصل، لم آلُ جاهداً　　ليحرزه السرجينُ من آفةِ الصدِّ
فلمَّا تعالى النبتُ، واخضرَّ يانعاً　　جرى يرقانُ البيْنِ في سُنْبُلِ الودِّ

وسألت فَرجاً الرُّخَجيَّ ـ وكان خبَّازاً ـ وعمل أبياتاً في الغزل، فكانت:

قد عَجَنَ الهجرُ دقيقَ الهوى　　في جفنةٍ من خشب الصَّدِّ[3]
واختمر البينُ، فنارُ الهوى　　تُذكى بسرجين من البُعْدِ
وأقبلَ الهجرُ بمحراكه　　يفحصُ عن أرغفةِ الوَجْدِ

وسألت عبدَ الله بن عبد الصَّمد بن أبي داوود ـ وكان مؤدِّباً ـ وعمل أبياتاً في الغزل، فكانت:

كسرَ البينُ لوْحَ كِبْدي فما أط　　مع ممَّن هويتُه في وصالِ[4]
مشقَ الحبُّ في فؤادي لوحيـ　　ـنِ، فأغرى جوانحي بالسُّلالِ
لاق قلبي بنانه فمدادُ الـ　　أعينِ من هجرِ مالكي في انهمالِ

وعمل عليُّ بن الجهم بن يزيد ـ وكان صاحبَ حمَّام ـ أبياتاً في الغزل، فكانت:

---

(1) صناعات القواد / 384.
(2) السابق / 385. سرجنته: سمدّته، السرجين: السّماد. الكِراب: مجاري الماء في الوادي وكأنه أراد: الكريب وهي الأرض لا ماء فيها ولا شجر.
(3) السابق / 386. المحراك: أداة تحرك بها النار.
(4) السابق / 387. المشق: سرعة الكتابة ومدّ حروفها. السُّلال: السّل.

يا نـورةَ الهجْرِ، حلقتِ الصَّفا   لـمَّا بـدتْ لـي لـيفـةُ الـصـدِّ[1]
يـا مـئـزرَ الأسـقـام حتـى متى   تُنْقَعُ فـي حـوضٍ من الجَهْدِ؟
أَوْقِـدْ أتـونَ الـوصـل لـي مـرَّةً   مـنـك بـزنـبـيـلٍ مـن الــودِّ

وسألت أحمد الشرابي... وعمل أبياتاً في الغزل، فكانت:

شـربـت بـكـأس لـلـهـوى نـبـذةً معـاً   ورقرقتُ خمرَ الوصل في قدح الهجْرِ[2]
فمالت دِنـان الـبـين، يدفعها الصِّبا   فكسَّرن قـرَّابـاتِ حزني على صدري
وكـان مـزاج الـكـأس غـلّـة لـوعـةٍ   ودورق هـجـران، وقـنّـيـنـتي عـذري

وسألت عبد الله بن طاهر ـ وكان طبَّاخاً ـ وعمل أبياتاً في الغزل، فكانت:

يا شبيهَ الفالوذ في حمرةِ الخد   دِّ، ولوزينجَ النفوسِ الظِّماءِ[3]
يا نسيم الـقـدور في يـوم عرسٍ   وشـبـيـهـاً بـشـهـدةٍ صـفـراءِ
قد غلا القلبُ مُذْ نأت عنك داري   غـلـيـانَ الـقـدورِ عـنـد الـصِّـلاءِ

9 ـ غزل الكهول

ربما ذهب بك الظنُّ إلى أن الغزل وقْفٌ على الشباب والشوابّ، وأنَّ الإنسان متى اكتهل اكتمل، ومتى اكتمل زجر عقلُه قلبَه عن التصابي، وعقلتْ حكمتُه عاطفته، فلم تجمح فانطفأت جمراتُ الشباب تحت رماد الشيب، فإذا الغزل القديمُ أطلالٌ دوارس، وذكريات غوابر، لا تكاد تتجلّى له، حتى تتولى عنه.

وحينئذٍ يخطرُ لك أن ترمي الكهولَ بالذبول، وتصفَ غزلهم بالأفول، وتُلزمهم أن يلتزموا ما فرض عليهم الدهر من قهر، وتنصح لهم بالإعراض عمَّا لا يليق بهم من أغراض الشعر، مدَّعياً ـ ودعواك لا تجانب الحقّ ـ أنّ لكلّ مرحلة من

(1) السابق / 388. النورة: أخلاط من كلس وزرنيخ تستعمل لإزالة الشعر. الزنبيل: القفة.
(2) السابق / 390. قرابات: ضرب من الأواني.
(3) السابق / 391. الفالوذ واللوزينج: ضربان من الحلوى فارسي معرب.

العمر غرضاً أو أغراضاً من الشعر، وأن الزمان ما أطفأ في قلوبهم وقدة الحبّ إلَّا ليشعل في عقولهم نورَ الحكمة، ومن السَّفاه أن ينظم الشعراء فيما لا يشعرون، فيأتي شعرهم متكلَّفاً متعسَّفاً خامد الحسِّ، بارد العاطفة.

وعلى صِحَّة ما تدّعي، فإنك إذا أرسلْتَ طرفَك في غزل الكهول ارتدَّ إليك الطرفُ، وقد اعتلق قِطعاً من الغزل الصادق، يتضوَّعُ من هشيمها اليابس أَرَجُ الزهر النضر، ويتوقَّد في رمادها المتراكم بعضُ الجمر، فكأنّ يقظة الذكريات القديمة تُلهب من العواطف ما خمد، وتستردُّ من الشباب ما أفل، أو كأنَّ الكهول بتقاويهم بعد ضعف، وتصابيهم بعد اكتهال يبعثون الأملَ في اليأس، ويبثّون الحياة في الموات، فيأتي غزلُهم الباكي على الماضي المنصرم مُفْعماً بالألم مضمَّخاً بالحسرات، يؤثّر بالشكوى من الضعف، وبالتحسُّر على الشباب، كما يؤثر غزلُ الفتيان بالرغبة في وصال متوقّع، أو التمتع بوطر واقع.

ولا يذهبن بك الظن إلى أن غزل الكهول كله ينطوي على التصابي المستنكر، فقد عرف العصر العباسي الأول كهولاً توقّروا بعد مراح، وأقروا بسلطان الزمان على الإنسان، وبالعجز عن مغالبة الدهر بصبغ الشعر، وتحدي الاكتهال بادّعاء الفتاء. لأن الخضاب مهما يدمْ فإلى نصول، والافتراء مهما ينطل على الناس فإلى افتضاح.

ومن هؤلاء الشعراء المتوقرين مروان بن أبي حفصة الذي استراح وأراح حينما أقلع عن الغزل، فزايله ضلال الهوى، وكفت عن مراقبته عيون الوشاة، وزهدت في وصاله النساء مذ أبصرن صباغ رأسه ينهزم أمام الشيب، فإذا هو حائل ناصل، وإذا الأصول البيضاء تفضح الكذب الذي يغلف الفروع الحمراء:

صحا بعد جهلٍ، فاستراحتْ عواذلُهْ   وأقصرْنَ عنه حين أقصرَ باطلُهْ[1]
وقال الغواني: قد تولّى شبابُه   وبُدِّل شيباً بالخضاب يقاتلُهْ
يقاتلُهُ كيما يحولَ خِضابُه   وهيهاتَ، لا يخفى على اللحظ ناصلُهْ

(1) شعره / 94. صحا: كفَّ. الناصل: من زال خضابه.

وتلقَّى عليُ بن جبلة نُذُر الشيخوخة المُلِمَّةِ برأسه ولحيته بمثل ما تلقَّاها ابنُ أبي حفصة من الاستسلام للقدر، فأقلع عن اللهو، واعترفَ بالضعف، وودَّع طرب الشباب بحكمة الكهولة، ولم يسخط على النساء المُعْرِضات عنه، بل التمس لهن العذر، وشفع العذر بالألم، وشيَّع الشباب بالندم، وراح يتذكَّر تهافت النساء عليه في ماضيه ليصبر على فراقهن في حاضره[1]:

جفا طربَ الفتيان، وهو طروبُ ... وأعقبه قـربَ الشباب مشيبُ

تجافتْ عيونُ البيض عنه، وربَّما ... مـدَدْنَ إليه الوصلَ، وهو حبيبُ

وهذا الضربُ من الغزل قد يُصبح لدى بعض الشعراء نافذةً يطلُّون منها على الماضي، أو جسراً يعبرون فوقه من الكهولة الحاضرة الذابلة، إلى الشباب الراحل النضر، فينسون ما هُمْ فيه من غمٍّ وهمٍّ، وضجر وكآبة، ويتذكرون ما كان يكنفهم من حبور وسرور، فإذا هم غارقون في لذَّة متوهَّمة، ونعيم غير مقيم، ومن هؤلاء الشعراء القاسم بن يوسف المشهور بابن صَبِيح.

بدأ ابنُ صبيح الغزل بما يشبه الرثاء، فبكى على ما فات من عمره، واستعاد ما كان له في صباه وفتائه وشبابه من صِلات بالغانيات. لقد كان يصبو إليهن، ويُصْبيهن، ويسحرْنَهُ بجمالهن، ويُغويهن بشعره، فلا يدري أكان الرابح أم الخاسر، والطالب أم المطلوب، والراغب في وصالهن أم المرغوب؟ كان يفتنهن مرَّةً، ويفتتنُ بهن مرَّات، وكُنَّ يأتمرْنَ بأمره وينقدن له حيناً، وينصاعُ لهن، وينقادُ لإغرائهن أحياناً، ويرميهن بنبال الحبِّ تارة، ويرمينه بمثلها فيصبن فؤاده تارات.

ويُخيَّل إلينا أن الشاعر بتصويره هذه المعركة العاطفية، كان يستعيد ما كان يدورُ بينه وبين النساء، لكي يتقاوى ويتناهض، ويخرج من جمود الرتوب الذي يطغى على حياته، ويعيش في ظلال المغامرات القديمة، لعلَّه يجد في التذكُّر عوضاً من التمرس، لكنه لا يلبثُ إلَّا قليلاً حتى يعود إلى ما بدأ به، فيبكي ما شيَّع من عمره، ويقول:

---

(1) شعره / 44.

فابْكِ الشبابَ وما خلا من عهده أيامَ أنت إلى الحسان طَـرُوبُ[1]
يسبينَ لبَّكَ بـالـدَّلال، وتستبي ألـبـابَـهـن، فـسـالـبٌ وسـلـيـبُ
طـوراً يسامحْنَ الهوى، ويُطعِنه ويُصبن قلبكَ بالجوى، وتُصيب
يخلطْنَ معصيةً بحسن إجابةٍ فـلـهـن عـنـدك أنـعـمٌ وذُنـــوبُ
رحل الشبابُ، وحلَّ شيْبٌ بعده فمضتْ لَـذاذاتٌ وصـدَّ حبيبُ

وأبو تمام حبيبُ بن أوس المعروف بالإمعان في التصنيع، والكلف بمحسنات البديع تكلَّف النظمَ في هذا الضرب من الغزل، فكانتْ معانيه المولَّدةُ بالجناس والطباق، المشفوعةُ بالحكم والعلل، وصورُه المرسومة بريشة العقل، الملونة بأصباغ المنطق أظهرَ من عواطفه المتفجِّعة على الشباب الراحل، أو المتوجِّعة من الحبيب الهاجر.

وعلَّة ذلك عندنا أنَّ أبا تمام الذي لم يعش أكثر من ثلاث وأربعين سنة [ولد سنة 188 وتوفي سنة 231هـ] وطىءَ عتبةَ الكهولة، ولم يجاوزْها، ومعنى ذلك أنه لم يكابدْ ما كابد الكهول المتصابون من آلام الهجر بعد الوصل، والبخل بعد البذل، ولهذا جاء غزلُهُ إلى المحاكاة أقرب منه إلى المعاناة.

استهلّ أبو تمام غزله بالحديث عن فتاة ناهد، خلع عليها صباها الريان ثوباً جديداً من نضارة وفتنة، فرفلت به ما شاء الله لها أن ترفل، والشاعر عنها وعن مرور العمر غافل. ثم انقضى شبابه، وغزا رأسَه الشيبُ مازحاً أوَّلَ الأمر، وفاضحاً آخرَه، فستر الفضيحة بالحنّاء، لكن صاحبته أبصرت المستور، فاحمرَّ وجهها أسفاً، كأنه اختضب بدم الخفر. وحينما فارقته أحسّ الشاعر فداحةَ المصاب، والإنسانُ لا يقدّر النعمة حقَّ قدرِها حتى تفارقه. وأبو تمام فارق في وقت نعمتين: طلعة الحبيبة، وميعة الشبيبة، وهدده خطران: خطر الشيب الذي لا دواء له، وخطر الموت المتوقع، وحسبُك بالشيب ضَرَراً أنه يجعل فضائل الرجل رذائل في عين المرأة، فالشيبُ إذن

(1) أخبار الشعراء المحدثين / 168. أنعم: ج نعمة، منّة وفضل.

شرٌّ خالص، ولو كان فيه أثارةٌ من خير لبعثَ اللهُ المؤمنين شيوخاً يوم القيامة. قال أبو تمام:

وكـعـابـاً كـأنّـمـا ألْـبَـسَـتْـهـا غَـفَـلاتُ الشباب بُـرْداً قشيبا[1]
بَـيَّـنَ الـبـيـنُ فـقـدهـا، قلّما يُعـ ـرفُ فَقْدُ الشموس حتى تغيبا
لعبَ الشيبُ بالمفارق بل جَـ ـدَّ، فـأبـكـى تُـمـاضـراً ولـعـوبا
خضبت خدَّها إلى لؤلؤ العقـ ـدِ دمـاً أنْ رأت شـواتـي خضيبا
كـلُّ داء يُـرجـى الـدواءُ لـه إلـ ـلا الـفـظـيـعـيْـنِ مـيـتـةً ومشيبا
يـا نـسـيـبَ الـثـغـام ذنـبُـك أبقى حسناتي عند الـحـسـانِ ذنوبا
لـو رأى الله أن للشيبِ فضلاً جاورتْه الأبـرارُ في الخُلْد شيبا

ونحن، على إقرارنا بأنَّ أبا تمام كان من كبار المجدِّدين المُبدعين، لم نجد في أبياته السابقة ما يُمتع، لا لأنه اقتسر المعاني اقتساراً، وتكلَّف رسم الصور تكلُّفاً، فحسب؛ بل لأنه افتقر إلى التجربة. وهذا الضربُ من الغزل لا تتوهَّج معانيه وصوره إلَّا بعد معاناة، يتعاورها الوصل والقطع، والبذل والمنع. وأشجع بن عمرو السلمي ـ وإن كانت طبقته دون طبقة أبي تمام ـ تغزل فأمتع؛ لأنه استرسل على السجية. ولعل سجيته كانت مشفوعة بتجربة.

صاحبةُ أشجع صبيةٌ مترفة منعَّمة، ضامرةُ الكشح، ثقيلةُ الردف، حافظ نعيمُها على نعومتها، لكنَّ مأكمتها أثقلتْ خصرها النحيل، فشكا ممَّا يحتمل، فلم يُصْغِ أحدٌ إلى شكواه، وشفَّت غلائلُها الرقيقة عن محاسنَ مثيرة، فُتن بها الشاعر، وحاول أن يستعيدَ بالنظر إليها مرحَ الصِّبا، وعرامَ الشباب، غيرَ أنَّ بزوغَ الشيب في رأسه فضح كهولته، فأعرضت النساءُ عنه، لأنهن لم يجدْنَ فيما أبقى الدهر منه غيرَ حطب يابس، لا ينبضُ فيه عرق، ولا يجري في عروقه نسغ. قال أشجع السلمي:

(1) ديوانه 1/ 158. الكعاب: الفتاة نهد ثديها. قشيب: جديد. الشواة: جلدة الرأس يريد أنه شاب فخضّب شيبه. الثغام: نبت أبيض شبه به الشيب.

وجـاريــةٍ لـم تملك الـشـمـسُ نـظـرةً إليها، ولـم يعبثْ بجدَّتها الـدهـرُ[1]
تظلَّمَ - لو تغني الظلامةُ - خَصْرُها من الـردف إتعاباً، فما أُنْصِفَ الخَصْرُ
إذا وَصَفَتْ ما فوق مَجْرى وشاحِها غـلائـلُـهـا ردَّتْ شـهـادَتَـهـا الأُزْرُ
وصَلْنا بها الدنيا، فلمَّا تصرَّمتْ وأبـدى نجومَ الشيب في رأسه الشعرُ
رأيـنـا نِـفـاراً مـن ظـبـاءٍ أوانـس ولـيـس بـهـا إلَّا انـتـقـالَ الـصِّـبا نَـفْـرُ
رأيـن فـتـىً غـاضـتْ مـيـاه جـمـالـه وأيـبـسَ مـن أغصانه الـورقُ الخُضْرُ

ولعلَّ أبدعَ ما في أبيات السلمي محاكمةُ المأكمة[2]، فالخصرُ يشكو عليها لثقلها الذي أعياه احتمالُه، والغلالة تشفّ عنها لتشهد للخصر بصحة ما ادّعى، والإزار يلتفُّ عليها ليخفي الحقيقة، ويدحض شهادة الغلالة. وهذا الضرب من الغزل يحسن بهذا الضرب من الدعابة، ولا يحسن بالعقل الجاد، والمنطق الزميت، ولا بالحسنات والسيئات وبعث الأبرار شباباً يوم القيامة، ولا باقتسار المعاني من الجناس والطباق: (بيّن البين - لعب بل جد - حسناتي ذنوب) على النحو الذي اتضح في تواجد أبي تمام، ومحاكاة الكهول والشيوخ، وهو ابن أربعين.

وإذا كان السلميّ قد حاكم رِدْف صاحبته الفَعْم، فإن أبا دُلَف العِجْليَّ حاكم صاحبته الجائرة بأسلوب ألطف وأرقَّ من أسلوب السلميّ. فصاحبتُه سدَّدت أهدابها القاتلة إلى قلبه، وراحت ترميه بسهامها النافذة، مترصِّدة متعمِّدة، ثم هجرته حينما رأت الشيبَ يغطّي رأسه. فأخذ يتودَّدُ لها تودُّد العاشق المتوسِّل، لعلّها ترقُّ له، وتصلُه بعد هجر، لكن شيبه الغادر خانه، وشهد عليه بالضعف والعجز، وأشار على صاحبته بأن تُعرض عنه، وترفض توسُّله. فقال:

نظَرَتْ إليَّ بعين مَنْ لم يعدلِ لمَّا تمكَّن طرفُها من مقتلي[3]

(1) أشعار الشعراء المحدثين / 99.
(2) الردف.
(3) الأمالي 1/ 109.

لـمَّا تبسَّم بالمشيب مفارقي صَـدَّت صـدودَ مفـارقٍ متحمِّل
فجعلتُ أطلبُ وَصْلَها بتعطُّفٍ والـشيـبُ يغمزُها بـألَّا تفعلي

10 ـ الغزل الحسِّيُّ الشاذ

في كلامنا على الغزل الداعر ذكرنا أن العربَ كادوا يتميّزون من شعوب الأرض بطهارة الأعـراض، والتبرُّؤ من الفواحش، وأن الإسلام رسّخ فيهم هذه السجايا. وأيَّدْنا كلامنا بآيات كريمة وأحاديث شريفة، وأقوال لعلماء قدماء وأدباء محدثين. ونذكر الآن أن الغزلَ الشاذَّ أي غزل الشعراء الموالي بالغلمان، وبالغُلاميات المتشبهات بالذكران رذيلة دخيلة، لم يعرفها العربُ قطُّ، لا في الجاهلية، ولا في الإسلام، مع من أن هذه الآفة كانت شائعةً لدى بعض الأمم الغربية والشرقية قبل ظهور الإسلام وقبل ميلاد المسيح عليه السلام.

(ول ديورانت) في قصة الحضارة تحدث عن هذا الشذوذ الجنسي البغيض عند الرومان، وذكر أنه لم يكن قاصراً على الرعاع، وإنَّما كانت فاشيته تفشو في عِلْية القوم، ومنهم أعظم أباطرتهم يوليوس قيصر [100ـ44ق.م] المتحدِّر من أشرف الأسر الرومانية. قال ديورانت في وصفه[1]: لقد سيطرت عليه شهواته الشاذة، حتى قيل فيه: «إنه زَوْجُ كلِّ امرأة، وزوجةُ كلِّ رجل».

ولاحظ الجاحظ أن هذه العادة الذميمة كانت شائعة لدى بعض الشعوب الشرقية، قبل الإسلام، فقال[2]:

«كـان السبب الـذي أشـاع في أهـل خراسان الـلـواطَ وعـوَّدَهـم ذلـك كثرةُ خروجهم في البعوث. وكانوا لا يستطيعون إخراج النساء والجواري معهم. ولم يكن لهم بدٌّ من غلمان تهيّئ مؤنهم. فلما طال مكث الغلام مع صاحبه بالليل والنهار، وفي حال التبذُّل والتكشف، وفي حال اللباس والستر، وكانت الغلمة تهيج بهم

(1) الوجيز في قصة الحضارة 2/ 151.
(2) ثمار القلوب في المضاف والمنسوب / 553ـ554.

شغفوا بغلمانهم... فتعوَّدوا ذلك في أسفارهم، ورجعوا إلى منازلهم، وقد تمكَّنت تلك الشهوة فيهم».

وبرّأ الجاحظ العرب من هذه الفاحشة، فقال:

«ولو كانت هذه الشهوةُ شائعةً في الأعراب لتعشَّقوا الغلمانَ، ولو تعشَّقوهم لنسبوا بهم، ولجاءهم فيه بابٌ من النسيب، ولتهاجَوْا به وتفاخروا، ولتنافَسُوا في الغلمان، ويجري في ذلك ما لا يخفى، ولحدثت فيه أشعارٌ وأخبار. والذي يدلُّ على سلامتهم من ذلك عدمُ هذه المعاني».

وممَّا يؤكّد انتقال هذه الآفة من الشرق الفارسي إلى العرب ما رواه علي بن حمزة الأصفهاني إذْ قال:

«إن الشعراء قاطبةً من أيام وُلد الشعر قبيل الإسلام إلى آخر بني أمية كان تشبيبُهم بالنساء، لا غير، إذْ كانت دواعي عشقهم من جهة النساء. فلمَّا أقبلت دولة المسوِّدة من الشرق مع أهل خراسان أُحْدِث فيهم اللواط لارتباطهم الغلمانَ».

ولاحظ ذلك د. يوسف حسين بكَّار في حديثه عن الغزل بالمذكَّر[1]، وشفع الملاحظة بخبر عن أبي مسلم الخراساني: وفحوى الخبر أنَّ أبا مسلم سُئِلَ عن ألذِّ العيْش، فقال: «طعامٌ أحبر، ومدامٌ أصفر، وغلام أحور». ثم سُئل عن تقديم الغلام على الجارية، فقال: «إنه في الطريق رفيق، وفي الإخوان نديم، وفي الخلوة أهل». وأيّد هذا الخبر ببيتين من شعر يوسف بن الحجَّاج المشهور بلقبه الصيقل [ت: 200هـ] وكان من الفساق الظرفاء الملمِّين بأبي نواس، إذْ قال[2]:

إن هـذا الـلـواطَ ديـ نٌ، تـراهُ الأسـاورَهْ
وهُـمُ فـيـه منصفو ن بحسن المعاشَرَهْ

(1) اتجاهات الغزل.../ 196.

(2) السابق / 197.

وربَّما كان الصَّيقل على حقّ حينما قال: «إنّ هذا اللواطَ ديـنٌ...». قال د. يوسف حسين بكار[1]:

«ولا عجبَ فقد وُجد العشراءُ المجّانُ ممَّن أُولع بهذا الغزل في مجتمع، فشا فيه هذا الميلُ حتى شمل الشعراءَ وغير الشعراء. يذهبُ محمد بديع شريف إلى أن الفاحشة والغزل منحدران من أصول مانويَّة، معتمداً في ذلك على ما قاله البيروني في تاريخه عند الكلام على المانوية، من أن كل مانويٍّ كان يصطحبُ غلاماً أمردَ ويستخدمه في شؤونه».

ونحن نقول: إن رد الغزل الشاذّ إلى أصول مانوية لا يُعَدُّ وحده علَّة كافيةً لشيوعه في العصر العباسي الأول. فلا بدَّ من البحث عن عوامل جسدية واجتماعية تُضاف إلى هذا العامل الدينيِّ المانويِّ القديم؛ لأن ذهاب المانوية يقضي بذهاب اللواط، أو حصره في إطار ضيِّق، كأن يقتصر على البقية الباقية من أتباع هذه النحلة التي كادت تنحسر حينما دان الشرق بالإسلام.

يرى علماء النفس[2] أن هذا الضرب من الشذوذ الجنسي ترجمة عملية لبنية جسدية، لا يستطيع المنحرف أن يقاومها، فينساق لها، ولو خالف بانسياقه ما فطر عليه الناس. يرى هؤلاء العلماء أن الطفل يمر بثلاث مراحل:

أولاها مرحلة الحبّ الذاتي، وزمانها الطفولة الأولى، ومظهرها أن يرتضع الطفل أصابعه، متلذذاً بهذه الرضاعة.

والثانية المرحلة التي يحبُّ فيها فرداً آخر من جنسه وزمانها ما بين الطفولة واليفاعة.

والثالثة مرحلة النضج، وفيها يميل الإنسان إلى فرد آخر من غير جنسه وبدايتها المراهقة، وزمانها يمتدّ بالإنسان إلى آخر العمر، وفي بداية هذه المرحلة تنضج

(1) السابق / 257.

(2) انظر «نفسية أبي نواس» للنويهي / 64 وما بعد.

الغدد، وتكتمل البنية الغريزية الجنسية، ويتطلع المراهق إلى إرواء غريزته بالجنس الآخر. ﴿يا أَيُّها النّاسُ إنّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾ [الحجرات: 49/ 13].

بهذه المراحل الثلاث يمر الطفل السويّ. أما المنحرف فإن نموه الجنسي يتوقف عند المرحلة الثانية، ومن يتوقف من الذكران عند هذه المرحلة تغلب عليه طباع الأنثى، ومظاهرها الجسدية الناعمة، على النحو الذي اتصف به يوليوس قيصر. فقد ذكر ول ديورانت، أن هذا الإمبراطور الكبير كان حلو القسمات، ناعم السمات، حتى إنه ادّعى أنه حفيد ڤينوس.

ويرى علماء النفس كذلك أن الشذوذ قد ينجم عن عقدة نفسية، يتعذَّر فكُّها على من تنعقد بين جوانحه، وتتأصَّل، وهذه العقدة تبغِّض النساءَ إلى المراهق، فيميلُ عنهن إلى الغلمان. ومن هؤلاء الشاذِّين المعقّدين الرسَّامُ الإيطالي المشهور (ليوناردو داڤنتشي) [1452ـ1518م] الذي حلَّل شخصيته المؤرِّخ ول ديورانت، وإليك ما جاء في تحليله[1]:

«ولد ليوناردو بعد نزوة فاجرة من الحبِّ الحرام. وبعد مولدِ الغلام اكتفى الوالد من الزنى بالثمرة، وتخلّى عن الشجرة، وانتزع الولدَ من حضن الوالدة، فنشأ ليوناردو كارهاً للنساء... ثم انفصل الولد عن أبيه بعد أن تزوَّج الأبُ أربعَ نساء، والتحق بجماعة من الأطباء والفنانين، تُسمَّى (جماعة القديس لوقا). ويرجِّح المؤرِّخون أنه اكتسب من هذه الجماعة خير ما فيه، وشرَّ ما فيه: اكتسب منها المعرفة الدقيقة لتركيب الجسم البشري وتشريحه، وأخذ عنها الفساد الخُلقي، فانحرفَ واقترف، واتُّهم تهمةً غير مُفتراة باللواط الذي فَشَتْ فاشيتُه في إيطاليا كلِّها، لا في (جماعة القديس لوقا) وحدها».

ولك في شخصية أبي نواس ما يُغنيك عن الشخصيّات الأجنبية، فقد درسها د. محمد النويهيّ دَرْساً مفصَّلاً معلّلاً، يُغْنيك عن النظر فيما ذكر ديورانت عن قيصر

(1) الوجيز في قصة الحضارة 5/ 129.

وليوناردو، وردَّ شذوذه إلى عُقدة نفسية انعقدت خيوطها في نفسه بسبب موت أبيه، وما تلقَّاه من تدليل أمِّه في طفولته، وإعراضها عنه في يفاعته، ثم زواجها في مراهقته، وممّا جاء في هذا التحليل قوله[1]:

«توفّي والدُه، وهو لا يزالُ طفلاً صغيراً، فَنَشأ لا يجدُ له أباً يرعاه رعاية الأبوَّة، ويَمُدُّ له كَنَف الرجولة، ويضعُ أمام عينيه قدوةَ الذكورة القوية المستقلَّة. ولم يكنْ له سوى أمِّه يهرع إليها، ويلتمسُ في صدرها الحماية والغَوْثَ... ونحن لا نعرفُ هل أَمَدَّته أمُّه بما يحتاجُه من العطف أو لا... قد تكونُ أمُّه أعطته كلَّ ما يبغي من الرعاية والحنان، بل قد تكون أعطته أكثرَ ممَّا يصلحُ له، وأسرفتْ في حبِّه وحمايته... وقد تكون انصرفت عنه، وأهملتْ تربيته، وتلهَّت بشؤونِ معيشتها وبالرجال».

ولعلّ أسوأ ما رسَّخَ هذه العُقدة في نفسه إمعانُ أمِّه في التلهِّي عنه بالرجال واتّصالُها المحرَّم بهم أول الأمر، «حتى إن بعض الروايات تعدُّها قوَّادة» ثم بالمحلَّل حينما تزوَّجت، وولدها لمَّا يزلْ طفلاً، فجاء زواجُها طرف الخيط الثاني الذي انعقدت به وبموت أبيه عقدته النفسية. قال د. محمد النويهي[2]:

«فلننتقلْ إلى الحدث الثاني العظيم ذي التأثير البيِّن في نفسيته، وهو زواجُ أمِّه بعد زمن وجيز من رجل آخر... فإن زواجَها هذا حَرَم الطفل الحسّاس حرماناً نهائياً من ملاذِه الوحيد في طفولته الضعيفة. ومثلُه لا يُطيق أن يشركه في حبِّ أمه رجلٌ آخر، بَلْهَ رجلاً أجنبيّاً عنه... إن الطفل يُحسُّ بغَيْرة شديدة آكلة، نعني الغيرةَ الجنسية من هذا الرجل الغريب الذي يستحوذُ على والدته... وهذه الغيرة الواخزةُ هي التي ستنفّره عن جميع النساء، فهو يحسُّ باشمئزاز شديد، كلَّما فكَّر بالعلاقة الجنسية بين الرجال والنساء... وسببُ هذا أنه يتمثَّل أمَّه الخائنةَ في كلِّ أنثى يلقاها».

وخلاصةُ ما بسَطْنا القولَ فيه حتى الآن أنه تهيَّأ للشذوذ الجنسيّ في العصر العباسي الأول ثلاثةَ عوامل، وهي: المانويةُ الوافدة من خراسان، والبنيةُ الجنسية غير

(1) نفسية أبي نواس / 79.
(2) السابق / 79 وما بعد.

الناضجة عند المنحرفين، والعُقَدُ النفسية الناجمة عن اضطراب الحياة الأسرية. ترى ألم تتهيّأ لهذا الانحراف وما رافقه من غزل بالمذكر عوامل أخرى؟

رابعُ العوامل الأحوالُ الاجتماعية التي أخذت تتغيَّر مع امتزاج العرب بغيرهم من الشعوب، ومع ما رافق هذا الامتزاجَ من تدفق الغلمان والغلاميات اللواتي أخذن يتشبَّهن بالذكور في قصِّ الشعور، وأزياء الملابس، وأساليب السلوك، ومحاكاة الغلمان في كلِّ ما يثير اللاطة.

وقد بالغ الدارسون المحدثون في تصوير هذه الموجة، حتى ليخيَّل إليك أن المجتمع العباسي كلَّه شذَّ وخالف الفطرة، ولم يبقَ فيه غيرُ اللاطة والغلمان، والغلاميات والخصيان، والزناة والفَجَرة. قال د. يوسف حسين بكار[1]:

«هناك أسباب أخرى ساعدت على الشذوذ أوّلُها شيوعُ الجواري في مجتمع القرن الثاني، وما كن يبذلنه من مجون وانحطاط، ويشعنه بين الناس من فساد...

والثاني وجود الغلمان الملاح من مختلف الأجناس الذين بهروا الناس بجمالهم. وكانت فرص الالتقاء بهم ميسَّرة، فمنهم كان السقاةُ في الحانات وخمَّارات الأديرة، ومنهم كان خدمُ القصور والموسرين، ومنهم مَنْ كان يقوم بخدمة الشعراء في مجالسهم وبيوتهم، وينادمونهم...

والثالث يتعلَّق بالسبب المتقدِّم، وهو كثرةُ الغلمان الخصيان في بغداد وغيرها من المدن، وكان الخليفة الأمين في طليعةِ المشجِّعين على اقتناء الخِصيان، والانقطاعِ إليهم...».

وسلكَ د. محمد النويهي المسلك نفسه في التحليل والتعليل، وربَطَ الشذوذ بعوامله الاجتماعية، وأدارَ كلامه حول محور واحد، ليجيب عن سؤال واحد، طرحه على نفسه، وعلى القراء، فقال[2]:

(1) اتجاهات الغزل.../ 208 وما بعد.
(2) نفسية أبي نواس / 87 وما بعد.

«كيف نعلّل هذه الموجة الطاغية (أي الشذوذ الجنسي) التي بدأت في منتصف القرن الثاني الهجري، ثم امتدَّ طوفانُها امتداداً جارفاً في القرون الثلاثة التالية، حتى يخيل إلينا أنه ما كاد ينجو منها شاعر أو أديب، أو فنان أو وزير أو فردٌ من أفراد الطبقة الموسرة؟».

ثم أجاب عمَّا سأل إجابةً مطولة مفصَّلة، نكتفي منها بالفقرات التالية:

«الحقيقةُ هي أن الحضارة الإسلامية ابتُليتْ بنفس الداء الذي رأيناه في حضارات أخرى كثيرة، حينما بلغت طور نضجها، وبدأ يتطرَّق إليها الانحلالُ الخلقي، بل ربَّما تكون قد اجتمعتْ فيها أسبابٌ للانهيار الخلقي، لم تجتمع في حضارة أخرى».

ثم مضى يسردُ الأسبابَ سرداً مفصّلاً مشفوعاً بالأدلة، فيقول:

«أهمّ هذه الأسباب اختلاطُ عدد كبير من الأجناس البشرية المختلفة فيما بينها اختلافاً عظيماً في الأديان والعقائد، وفي العادات والتقاليد، وفي المقاييس الخلقية... ومن الخطأ والظلم أن نعزو هذا الانحلال الخلقي إلى أثر أمَّةٍ واحدة... فالحقُّ أن الانحلال الخلقي إنما نشأ عن اختلاط كلّ هذه الأجناس اختلاطاً، نجم منه كثير من الاضطراب والبليّة، وتولَّد عنه الشكُّ في صدور الكثيرين ممَّنْ رأوْا مقدار الاختلاف بين هذه الأمم فيما تعتقد أنه الحق والخير... وانتشر هذا الشكُّ الدينيُّ والخلقي والفلسفي في الكثيرين من المثقَّفين، وقاد إلى تهاون في النظرة الخلقية، وتساهل في السلوك».

وذهب د. محمد النويهيّ إلى أن عواملَ الترف، وأسباب الحضارة أرهفت الأذواق، ورهافةُ الحسِّ تُسرع بصاحبها إلى اللذات ما أُبيح منها وما حُرِّم. قال النويهي[1]:

«وفي أثناء هذا كانت الحضارةُ الجديدة تفعلُ فعلَها في إرهـاف الحسِّ.

(1) نفسية أبي نواس / 88.

وشَحْذ الذوق الفنيّ بما أنتجتْه من فنون وثقافة حضرية، وتنعُّمٍ في مرافق العيش: فالشعر الجديدُ، والموسيقى، والغناءُ، والرقص، والتفنُّن في أنواع الملابس وألوان المآكل ووسائل الراحة، والترفُّهُ في المساكن، وكثرةُ البساتين والزهور، وغيرُ هذه من علامات الرخاء وآثار الغنى ومبتكرات الحضارة. كلُّ أولئك تكونُ نتيجتُه إرهافَ الذوق، وتنشيطَ الحسِّ، وترقيق الشعور، فتكون العاطفة أشدَّ توافراً، وأعظمَ استعداداً للاضطراب، وأسهلَ انحرافاً إلى المسالك الغريبة في التنفيس».

ولاحظ النويهي أن سرعة التطوُّر الحضاري لا التطوُّر وحده تتحمل بعض تبعة التفلُّت من قيود الدين والأخلاق والمثل العليا، لأنها بلبلت العقائد والمفاهيم والقيم، وأتاحتْ لأصحاب الأهواء أن يفسدوا في الأرض، فقال[1]:

«ثم تأمَّل الآنَ عاملاً آخر هامّاً، هو سرعةُ وصول الحضارة الجديدة إلى طور نضجها... إن الحضارة التي تكوَّنت في الإمبراطورية الإسلامية لم تزد على قرن واحد، قبل أن يتمَّ احتشادُ عناصرها، وتجمع مقوماتها... فإن تدبرنا هذه السرعة الخارقة، وتذكَّرْنا مبلغَ التفاوت والاختلاف بين العناصر الجنسية والثقافية التي ضمتها الحضارة الجديدة لم نعجب أن نشهد مقدار الزعزعة والاضطراب الذي نتج عنها في المذاهب الفكرية، والمعايير الأخلاقية».

أما العامل المباشر الذي أغرى أهل الفساد، وهيأ لهم سبب الانحراف فهو كثرة الغلمان الذين تميزوا بجمال الوجوه ونعومة الأبدان، وتدفقوا على الحواضر حتى كادوا يبزون أجمل الجواري. قال النويهي[2]:

«وصادف هذا وجود الغلمان من أبناء الفرس والروم ملاح الوجوه، بيض الأجساد، ناعمي البشرة، ممن صقلتهم حضارتهم القديمة، وأكسبتهم فنوناً من الرقَّة والظرف، فبدا جمالُهم فريداً فتاناً للعرب الخشنين السمر الألوان، القريبي العهد بجفاوة البداوة». فكيف صوَّر الشعراءُ هؤلاء الغلمان؟

(1) السابق / 90.
(2) السابق / 89.

من استعراض النصوص يتراءى لك أن الشعراءَ لم يكونوا سواءً في تصوير ما صوَّروا من تجاربهم في هذا الغزل الشاذّ. فبعضُهم تمرَّس بهذه الآفة، فجاء شعرُه تعبيراً صريحاً عن الانحراف بالغريزة عن الفطرة، والإحساس بلذَّة الوصل، وألم الصدِّ، وترجمةً فاضحةً للانغماس في الفاحشة، تبلغُ أحياناً حدَّ المكابرة والمفاخرة، وتحدِّي الطبائع والشرائع.

زعيمُ هذا التيَّار أبو نواس الحسنُ بن هانئ [ت: 198هـ] وزعامتُه حَمَلت الأدباءَ القدماء والمحدثين على أن يخصُّوه بدراسات، ويفردوا أخباره في كتب[1]، طُبع أكثرها. وفيها من القحة والبذاءة، ومن المجاهرة بالرذيلة ما يُربك الدارسَ، ويحيِّره فيما يُسْقط ويختار من هذه الأشعار. ومهما يتخيَّرْ ويتنخَّلْ، فإن كلفَ أبي نواس بهذا الغزل الشاذّ يُعيي الدارس؛ لأنه قد يقع على أبياتِ مغسولة الألفاظ، مرذولة المعاني، فيمسك عن روايتها، ثم يُضطَّر إلى انتقاء الرذال من الأرذل.

وممّا يهوِّن عليك بلاءَ البذاء ظرفُ الشاعر، وميلُه إلى الإضحاك. فمجونُه لا يثقل على قلبك كما ثقل مجونُ الفرزدق، إذْ يتخذُ أسلوب الدُّعابة فيما يصف من الافتتان بغلام من جيرانه، مليح صبيح، وملاحتُه أضرمت في أبي نواس نارَ الوجد، فالناسُ يُسرُّون بما يُبْصرون إذا نظروا إلى وجهه المستدير المنير، والشاعرُ وحده شقيٌّ بحبِّه؛ لأنه كلَّما رآه أحسَّ أنه يعبثُ به كما يعبثُّ الهرُّ بالفأر، أو يلدغهُ كما تلدغ العقربُ الفريسة، فيقول:

الـجـارُ أبـلانـي، لا الـجـارَهْ   بحُسن وجـهٍ مستوي الـدَّارَهْ[2]
أبـيـتُ مـن وجــدٍ بـه مُـذْنـفاً   كـأنَّـما أُلْـسِـعـتُ جـــرَّارهْ

(1) منها «أخبار أبي نواس» أبو هفان المهزمي ت/ 255هـ، «أخبار أبي نواس» يوسف بن الداية ت/ 265هـ، و«أخبار أبي نواس» الوشاء ت/ 325هـ، و«أخبار أبي نواس» ابن منظور ت/ 711هـ، «غاية الشهوات ومجمع اللذات في أحوال أبي نواس» لمؤلف مجهول، وفي العصر الحديث «الفكاهة والائتناس في مجون أبي نواس» الطبعة الأولى القاهرة / 1898م وضم ما في شعر أبي نواس من مجون.

(2) ديوانه / 295. جرارة: عقرب.الدارة: الهالة المنيرة التي تطيف بوجهه كإطافتها بالبدر.

كفى بـلاءً حـبُّ مَـنْ لا أرى ونـحـن فـي حـيٍّ، وفـي حـاره
أنـا الـذي أصْـلَـى بـنـار الهوى وحـــديَ، والـعـشــاقُ نـظَّـاره
تـلـعَّـب الـحـبُّ بـقـلـبي كما تـلـعَّـبَ الـسِّـنَّـوْرُ بـالـفـارَهْ

والحسينُ بن الضحَّاك هام بغلام،إذا غاب عنه نظر إلى البدر، فرأى فيه مُحيَّاه، وتنسَّمَ الزهرَ، فوجد في نفحه ريَّاه، وقبَّل كلَّ ما كان الغلام يعبثُ به أو يلاعبه، فيحسُّ أنه قبَّل ثغره، فيشكر للقمر لأنه يشبهه في الوضاءة، وللورد لأنه يضارعه في الطيب، ويقرُّ في الوقت نفسه بأنه مخدوع، وهو مع ذلك راض عمّا يتعلَّلُ به في الاكتفاء من الأصل بالشكل، وبالحاضر عن الغائب، فيقول:

وصفَ البدرُ حسنَ وجهك حتى خلْتُ أني ـ وما أراكَ ـ أراكا[1]
وإذا مـا تـنـفَّـسُ الـنـرجـسُ الغـ ضُّ تـوهَّـمْـتُـه نـسـيـمَ شـذاكـا
وإخـــالُ الــذي لـثـمـتَ أنيسي وجـلـيـسـي مـا بـاشـرتـه يـداكـا
فـــإذا مــا لـثـمـت لـثـمـك فيه فـكـأنّـي بـــذاك قـبَّـلْـتُ فـاكـا
خـــدَعٌ لـلـمـنـى تـعـلِّـلُـنـي فيـ ـكَ بـإشـراقِ ذا، ونـفـحـةِ ذاكـا
لأقيمنَّ ما حييتُ على الشكـ ـر لـهـذا وذاك إذْ حـكـيـاكـا

وصالحُ بن الرشيد افتتن بخادم، اسمه «لاتَسَلْ» فجعله ظبياً، فاتك النظرات، ضامر الكشح، ثقيل الردف، مشرقَ الوجه، إذا نظر إلى العاشق جرحه بمقلتيه، وإذا خامره الخجلُ، تفتَّح الوردُ في خدَّيْه:

وشــــــادنٍ مـــرَّ بـنـا يجرحُ باللحظ المُقَلْ[2]
مـظـلـومُ خـصـرٍ ظـالـمٌ مـنـه إذا يـمـشـي الـكـفـلْ
اعـــتـــدلـــتْ قـامـتـه والـلـحـظُ منه مـا عَـدَلْ

(1) الأغاني 7/ 169.
(2) أشعار أولاد الخلفاء / 86.

بـــــدر تـــــراه أبـــــداً طـالـع سـعـد، مـا أفـلْ
سـألـتُـه عـن اسـمـه فـقـال: اسمي «لاتَـسَـلْ»
وطـلـعـتْ مـن وجـنـتيـ ـه وردتـــانِ مـن خـجلْ
تـنـاصـفَ الـحـسـنُ به فلا تَسَلْ عن «لاتَـسَـلْ»

وربَّما وجدت في معاني هذا الغزل الشاذّ ما يذكّرك بقول الرومان في إمبراطورهم يوليوس قيصر الذي كان ممتحناً بهذه الرذيلة، إذْ قالوا في وصفه[1]: «كان زوجةً لكل رجل، وكانت كلُّ امرأة زوجةً له». قال عبد الله بن أيّوب التَّيْميّ:

ويْلي على أغيدَ ممكورِ وساحر ليس بمسحورِ[2]
تُـؤثِـرُهُ الـحُـورُ علينا كما نُـؤْثـره نحن على الحورِ

ولا ندري أكان أبو تمام قد انساق في ركابِ الشذوذ، أم قال ولم يفعلْ؛ ففي ديوانه غزلٌ من هذا النمط، يغلبُ عليه التكلُّف، وتبدو معانيه وصورُه إلى الصناعة الفنية أقربَ منها إلى المعاناة العاطفية.

تغزَّل بغلام اسمُه خضر، ضخم الكفل، ضامر الكشح، مشرق الوجه، حسن الطلعة، ليِّن القامة، لؤلؤي الابتسامة، كأنه قمرٌ منير، أو غصن أطود، أو عروسٌ ليلة الزفاف. أحبَّه الشاعر حبّاً أعياه سترُه، وعِيل منه صبرُه، وفضحتْ دموعهُ ولوعَه، فقال:

نـبـيـلُ ردفٍ، دقـيـقُ خَـصْـرِ سـلـيـلُ شـمـسٍ، نـتـيـجُ بـدرِ[3]
بـديـعُ حُـسْـنٍ، رشـيـق قـدٍّ مـلـيـح خـدٍّ، نـقـيُّ ثـغـرِ
قـضـيـبُ بـان، عـلـيـه بـدرٌ مـثـال حـسـن، عـروسُ خـدرِ

(1) الوجيز في قصة الحضارة 2/ 151.
(2) حياته وشعره / مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، ع/ 55 سنة / 1998. الأغيد: الناعم المتثني، ممكور: ممتلئ الساقين.
(3) ديوانه 4/ 203.

يـا خـضـرُ قـد كـنـتُ ذا استتار   في الحبِّ حتى هتكْتَ ستري
نـمَّـت دمـوعـي عـلـى عـزائـي   مُـذْ غـاب عني جميلُ صبري

لقد تعلَّق المنحرفون بالغلمان تعلُّق الأسوياء بالنساء، وراحوا يناجونهم في الأحلام، ويصفون إلمام الطيف بهم وصفاً يجعل الوهمَ حقيقة. فالحسينُ بن الضحَّاك الذي كان ممتحناً بهذه الآفة تصوَّر غلامه في اليقظة، لكي يراه في الحلم، فإذا هو يوافيه كأنه كان معه على موعد مرتقب، فسرّ ابن الضحاك بزيارته، وراح يتلمس محاسنه، ويتشمَّم عطره، ويستجدي بالممازحة بشره، حتى أنس به، فقال:

تـألَّـفْـتُ طـيـفَ غـزالِ الـحَـرَمْ   فـواصَـلَـنـي بعدما قـد صـرمْ[1]
ومــا زلــتُ أقــنـعُ مــن نـيـلـهِ   بـمـا تـجـتـنـيـه بـنـانُ الـحـلُـمْ
بـنـفـسـي خـيــالٌ عـلـى رِقْـبـةٍ   ألــمَّ بــه الــشــوقُ فـيـمـا زعــمْ
تــمــجُّ ســوالــفُــه مـسـكـةً   وعــنــبــرةً ريــقُــه والــنــســمْ
تـضـمَّـخَ مــن بـعـد تـجـمـيـرهِ   فـطـابَ من الـقَـرْن حتى القدم
فـمـا زلــتُ أبـسُـطُـه مـازحـاً   وأفــرطُ في اللهو حتى ابتسمْ

وإذا كان أبو نواس زعيمَ الفُسَّاق في الغزل بالغلمان، فقد كان زعيمهم أيضاً في التغزُّل بالغلاميات، كأنه أخذ على نفسه موثقاً أن يكون في العصر العباسي قائد الشعراء إلى جهنَّم، كما كان امرؤُ القيس قائدهم إليها في الجاهلية.

وقصائدُه في الغلاميّات لا تقلُّ فسوقاً وبذاءةً عن قصائده في الغلمان؛ لأن التعبيرَ عن الانحراف، مهما يحاولْ صاحبه أن يهذّبه، لا يمكن أن يبرأ من مجانة المعنى، وبذاءة اللفظ. وانحرافُ الغلاميات عمَّا فطرهن اللهُ عليه لم يزد المجانة والبذاءةَ إلَّا إسفافاً، والغرضُ إرواءُ الغرائز الظماء إلى الفاحشة، وإرواؤها لا يكونُ بالفن الرفيع، والمعاني السامية، والألفاظ المهذبة.

(1) الأغاني 7/ 182.

صور أبو نواس جارية من هذا الضرب المنحرف ذات محيا وضيء، وخلق متمرد، وزي كأزياء الغلمان، كانت ترتدي ما يرتدون، وترتاض كما يرتاضون، فتحسن التراشق بالنبال، ورمي الكرة بالصولجان، وتتبرج بملابس الذكران، وترى أن ما تأتيه أدعى للإثارة، وأبعث على الدعارة. وكل ما تأتيه عند التحقيق ينبع من منبع واحد، وهو غريزة الجنس، ويصب في مصب واحد، وهو الفاحشة، فأين التغزل من هذا التعهر؟ قال أبو نواس:

وشـاطـرةٍ تـتـيـهُ بـحـسـن وجـهٍ ... كضوء البرق في جنح الظلامِ[1]

رأت زيَّ الـغـلام أتـمَّ حسناً ... وأدنـى لـلـفـسـوق ولـلأثـامِ

فـمـا زالـت تُـصَـرِّف فيـه حتى ... حكته في الفعال وفي الكلامِ

وراحتْ تستطيلُ على الجواري ... بفضل في الشطارة والعـرامِ

تـعـاف الـدفَّ تـكـريـهـاً وفتكاً ... وتـلـعـبُ لـلـمـجـانة بـالـحـمـامِ

وتـغـدو لـلـصـوالـج كـلَّ يـوم ... وتـرمـي بـالـبـنـادق والـسـهـامِ

تـرجِّلُ شعرَها، وتطيلُ صدغاً ... وتـلـوي كـمَّـهـا فـعـلَ الـغـلامِ

وإذا كنا قد بايعنا أبا نواس بزعامة هذا الغزل، فإن بعضَ المؤرِّخين القدماء، وبعض الدارسين المحدثين لم ينكروا عليه الزعامة الفنية، وأنكروا عليه الزعامة العملية، وذهبوا إلى أن ظهورَ الغلاميَّات اقترنَ بالأمين وأمِّه زبيدة. قال د. يوسف حسين بكَّار[2]:

«كان السبب المباشر في وجودهن كما يذكرُ المؤرِّخون الخليفة الأمين نفسه، بحيث لا نكادُ نقع على أخبار وروايات تتعلَّق بالغلاميات قبل خلافة الأمين. ويقال: إن أمه زبيدة لما رأت ولعه الشديد بالغلمان من خدمه، ورفعه لمنازلهم، وإيثارهم،

(1) ديوانه / 612. العرام: الشراسة. الصوالج: ج صولجان، عصا معقوفة الرأس. البندقة: كُريّة من الطين يُرمى بها عن قوس. ترجل: تسرّح وتمشط.

(2) اتجاهات الغزل.../ 128.

اتخذت له جواري أعدتهن إعـداداً يشبه الغلمان إلى حدٍّ كبير من حيث الشكل والخلقة».

وما أجمله د. يوسف كان المؤرِّخ علي بن الحسين المسعودي [ت: 346هـ] قد فصَّل القول فيه؛ إذْ تحدَّث عمَّا فعلت زبيدة ـ وكنيتُها أمُّ جعفر ـ لإرضاء ولدها الأمين، فقال[1]:

«لمَّا أفضى الأمرُ إلى ولدها... قدَّم الخَدَم، وآثرهم، ورفَع منازلهم، ككوثر وغيره من خَدَمِهِ. فلمَّا رأت أمُّ جعفر شدة شغفه بالخدم، واشتغاله بهم، اتخذت الجواري المقدودات، الحسانَ الوجوه، وعمَّمت رؤوسَهن، وجعلتْ لهن الطُّرَرَ والأصـداغَ والأقفيةَ، وألبستهن الأقبيةَ والقراطقَ والمناطق. فماست قدودُهن، وبرزتْ أردافُهن، وبعثتْ بهن إليه، فاختلفْنَ بين يديه، فاستحسنهن، واجتذبْنَ قلبه إليهن، وأبرزهن للناس من الخاصَّة والعامَّة، واتَّخذ الناس من الخاصة والعامة الجواري المطمومات، وألبسوهن الأقبية والمناطق. وسمَّوْهن الغلاميات».

وإذا أخذنا بقول من قال: الناس على دين ملوكهم، صدقنا ما جاء في الخبر السابق، وزعمنا أن نساء الخاصة قلّدن نساء القصر، وأن هذا التقليد اقتصر على الجواري، فشاع الزي الغلامي في عصر الأمين، وتغنى به وبمن كن يمسن به الشعراء المجان من طبقة أبي نواس.

رأى الحسين بن الضحَّاك غلاميَّةً تزيَّت بهذا الزي، تخرج من قصر الخُلْد، كأنَّها الشمس المشرقة في رابعة النهار، وراحت تتأوَّد بقامتها الهيفاء، وأطرافها المخضَّبة بالحناء، فسحرته بفَوْدَيْها المعقربين، وأهدابها المكحولة، ثم نظرت إليه نظرة أصابتْ من فؤاده مقتلاً، وتركته يصعِّد الزَّفرات، ويذرف العبرات، ويقول:

(1) مروج الذهب 4/ 23. المقدودات: ذوات القوام الممشوق. الطرر: ج طرّة، الشعر الموفي على الجبهة مصففاً، وهي القصّة. الأقبية: ج قباء، رداء يلبس فوق الثياب أو قميص ويتمنطق عليه. المناطق: ج منطقة، حزام يشد في الوسط.

رَمَتْك غـداةَ السبت شمسٌ من الخُلْدِ بسهم الهوى عمداً، وموتُك في العمدِ[1]
مــؤزَّرةُ الـسـربـال، مهضومةُ الحشا غـلامـيّـةُ الـتـقـطـيـع، شــاطــرةُ الـقـدِّ
مـحـنَّـأةُ الأطـــــراف، رؤدٌ ثـيـابُـهـا مـعـقـربـةُ الـصُّـدْغـيـن، كـاذبـةُ الـوعـدِ
أقــول، ونـفـسـي بـيـن شــوق وزفـرةٍ وقد شخصتْ عيني، ودمعي على الخدِّ:
أجـيـزي عـلـى مَــنْ قـد تـركـتِ فـؤادَه بـلـحـظـتـه بـيـنَ الـتـأسُّـف والـجـهـدِ

وإذا كُنا قد وَقَفْناك على المظهر الجماليّ الذي تخطَّرت به الغلاميّاتُ في العصر العباسي الأول، كما صوّره الشعراء المُجَّان عامّةً، وأبو نواس خاصّةً، حتى كاد يتفرَّدُ به، فإننا لم نَقِفْك على ما وراء هذا المظهر الجماليِّ من فجور وانحراف وغزل شاذ، وسلوك مدمِّر، وإشاعة للرذيلة.

وحسبُك أن تتصوَّر أسراب الغُلاميات تسرح وتمرح في الحانات، ومجالس الغناء والشراب لكي تقدّر ما أصاب البنية الاجتماعية من تدمير أخلاقي، نجم عن هذه الموجة المتعهرة.

د- الغزل العباسي بين التقليد والتجديد

إذا خطر لك - وأنت تضربُ الغزل على محكِّ التقليد والتجديد - أن تقسم النقاد والدارسين العصريّين إلى فريقين، يتميَّزُ أحدهما من الآخر، ولو على سبيل التقريب لا الحسم، والتخمين لا القطع، فاجعل الجيلَ الأوَّل أي أدباء النصف الأول من القرن العشرين أَمْيَل إلى القول بالتقليد، والجيلَ الثاني أي أدباء النصف الثاني من القرن نفسه أميلَ إلى القول بالتجديد، وهي قسمةٌ غير مطّردة، لكنها تُعين القارئَ على تتبع التطوُّر في حركة النقد الأدبي.

وتعليلُ ذلك، كما يخيَّلُ إلينا أن الأوائل كانوا - مع أن بعضهم درس في الغرب - أشدَّ ارتباطاً بالثقافة العربية التقليدية، وأقدرَ على ربط العصور الأدبية

(1) اتجاهات الغزل.../ 130.

بعضها ببعض، وعلى اكتشاف الخيوط الخفية التي تشدُّ العصور المتأخِّرة إلى العصور المتقدِّمة، ومنهم د. طه حسين، ود. يوسف خليف، وطه أحمد إبراهيم.

وأمَّا الأواخرُ فقد كانوا أشدَّ تأثراً بالنقد الغربي، وأحرصَ على أن يطبِّقوا ما درسوا على الأدب العربي القديم، متوهّمين أنهم بهذا التطبيق يكشفون عن سِمات التجديد فيه، وهو ينتقلُ من عصر إلى عصر، ليثبتوا أنهم اكتشفوا ما لم يكتشف السابقون، وليخلعوا على دراساتهم ـ وجلُّها رسائلُ جامعيَّة ـ شرفَ الكشف والابتداع، ولو تكلَّفوا فيما اكتشفوا، وتصنَّعوا فيما ابتدعوا.

وإلى ما يشبهُ هذه الفكرة سَبَقنا الأستاذ أحمد الشايب فقال[1] وهو يتحدَّث عمَّن سمَّيناهم الجيل الثاني:

«إن الذين درسوا الآداب الغربية، ووقفوا على ما فيها من أصول النقد الأدبي، وعلى هذه المذاهب السياسية والاجتماعية التي طبعت آثار الكتاب المحدثين بطوابعها الخاصّة، حاولوا أن يفرضوا هذه المذاهب والأصول على الأدب العربي فرضاً، واجتهدوا مخلصين أو عابثين أن يجدوا في نصوصه مثلاً لما حفظوا من قواعد وقوانين».

وقال عمَّن سمَّيْناهم الجيلَ الأول:

«وهناك فريقٌ آخر لم يظفر بهذه الدراسات الأجنبية، فوقف في مباحثه النقدية عند ما كتبه الأقدمون من نقاد الأدب العربي... وهكذا بقي النقدُ عند هؤلاء لأسباب شتّى محصوراً في دائرة شكلية، هي جسم الأدب لا روحه».

على ضوء ما قدَّمْنا، وما قدَّم الشايبُ لكتاب «تاريخ النقد الأدبي عند العرب» ننظرُ في غزل العصر العباسيّ الأوّل لنميز تجديدَه من تقليده، فإذا نحنُ أمامَ هذين الفريقين: فما آراءُ كلِّ فريق، وأيُّهما أقربُ إلى الحقِّ؟

(1) تاريخ النقد الأدبي عند العرب / المقدمة.

رائد الفريق الأول ـ وهو د. طه حسين[1] ـ رأى أن الغزل في العصر العباسيّ الأول بقي تقليديّاً، ولم يظهر فيه مذهبٌ أو تيّارٌ عاطفي صادق، لم يعرفه العصرُ الأموي، ولا جدَّت فيه مدرسة فنية تُضاف إلى ما عهد العربُ من أساليب التصوير والتعبير لدى الإسلاميين والأمويين. ولهذا أمسك عن وصفه بالتجديد.

وذهبَ إلى أبعدَ من ذلك، إذْ حكم على شعراء العصر العباسيّ بأنهم تخلَّفوا في الغزل عن شعراء العصر الأموي، فبين الأمويين من انقطع إلى الغزل، لا يخوضُ فيما عداه كعمر بن أبي ربيعة، أو كاد ينقطع كجميل بثينة. أمَّا شعراء الغزل في العصر العباسي الأول فقد تمرَّسوا به على أنه غرضٌ من أغراض كثيرة يخوضون فيها، فلم يظهر بينهم شاعرٌ يتخصَّصُ به، ويخلصُ له، ويصدق في التعبير عن عواطف تخامره بعد تجربة ومعاناة.

ثم رأى أنَّ شعراء الغزل العباسيّ لم يرتقوا بهذا الغرض الإنساني، بل حوّلوه من عاطفة إنسانية نبيلة المشاعر، سامية الأهداف إلى عبث لفظي، ومجون جنسي، ومجاهرة بالفاحشة. وأشهرُ من اشتهر بهذا الضرب من الغزل الداعر والشاذ أبو نواس، والحسينُ بن الضحاك وأمثالُهما من المُجَّان والفَسَقَة والمخمورين.

ورأى طه أحمد إبراهيم[2] رأياً يوحي أوَّلَ الأمر أن الشعراء جـدَّدوا فيما جنحوا إليه من غزل بالغلمان والغلاميات، ويوحي آخره أنَّهم متَّبعون لا مُبتدعون، إذْ ردّ هذا التجديد إلى مواكبة التطوّر الاجتماعي الذي فرض هذه الفواحش على ألسنة الشعراء، فصوَّروها. قال طه إبراهيم: «كلّ هذا ليس بجديد، وإنما هو مسايرةُ الشعر للحياة الجديدة، وتمشٍّ معها في بعض صُوَرها، وإن ظلَّ في كنهه وجوهره على ما كان عليه من قبل».

وذهب د. عبد الحميد يونس[3]مذهب طه حسين، لكنه كان أصرح منه، فلم

(1) اتجاهات الغزل.../ 342 وما بعد.
(2) السابق / 343 وما بعد.
(3) السابق / 345.

يسم هذا الغزل عبثاً ومجوناً، بل اتهمه وأربابه بالافتراء، وهتك الأستار، واستباحة الحرمات، وتحدي العادات والقيم، فقال:

«إنه مطلقٌ من قيود العُرْف الجماعيّ، لا يجدُ أصحابه بأساً من استغلال مناسك الحجّ، وهتك أستار المحصنات من النساء، ووصف مشاهد تخييلية لم تقعْ، أو تعديل مشاهد وقعتْ، تسريةً عن نفوس القائلين والمتلقّين جميعاً».

أمَّا أربابُ الفريق الثاني القائلون بالتجديد، فهم كثرٌ، وحسْبُنا أن نختار منهم د. يوسف حسين بكار، لا لأنه من القائلين بالتجديد، فحسب؛ بل لأنه من المتخصِّصين بدراسة الغزل في العصر العباسي الأول، فما المظاهرُ والسمات التي رأى فيها د. يوسف ملامح التجديد؟ وما ردُّه على آراء من سبقوه من القائلين بالتقليد؟

نبتدئ بردّه على من غلَّبوا التقليدَ على التجديد من النقاد الذين سبقوه، وننتهي بآرائه التي غلَّبت التجديد ثم نناقش بعض هذه الآراء.

ردَّ د. يوسف على طه حسين من جهتين: أولاهما أن الغزلَ العفيفَ الذي حمل رايتَهُ العباسُ بن الأحنف شقّ تياراً أو اتّجاهاً واضحاً، وكاد يشكّل مدرسة مستقلَّة، فقال[1]: «إن الغزلَ العفيف الذي يشكِّل اتجاهاً مستقلًا في القرن الثاني يكادُ ينطبق عليه مفهوم (المدرسة الغزلية) أكثر من غيره، لأن شعراءه ـ باستثناء عكاشة العمّيّ وبعض الأبيات في بعض الأغراض عند العباس بن الأحنف ـ انقطعوا انقطاعاً تاماً للغزل».

والجهة الثانية أن د. طه حسين أخطأ حينما أنكر على شعراء القرن الثاني ابتكارهم ضرباً جديداً من الغزل، فقال:

«ماذا نقول في الغزل الغلماني، والغزل في الغلاميات، والغزل في نساء بيوت القيان؟ أليست هذه كلها أنماط جديدة في الغزل العربي؟»[2].

(1) السابق / 343.
(2) اتجاهات الغزل.../ 343.

ثم ردَّ على طه إبراهيم من جهة واحدة، وهي أنه بالغ فيما ذهبَ إليه من أن الغزلَ الداعرَ لم يكن تجديداً، وإنما كان مسايرة للحياة الاجتماعية الجديدة الفاسدة. ومحورُ ردِّه أن مسايرة الجديد تجديد، إذْ قال[1]: «إن الحياة متطورة أبداً، ولا يخلو أيُّ عصر من جديد، وإن الحياة الجديدة لا بدَّ لها من جديد، أو تجديد شعري يعبِّر عنها، ويسايرها، ويتمشى معها... وإن الجديد في غزل القرن الثاني ما كان إلَّا صدى للحياة الجديدة، وانعكاساً لها على أية حال».

ودار ردُّه على د. عبد الحميد يونس حولَ النظرة النقدية إلى الأدب الداعر: أترى في الدعارة ما ينفي الابتكار، أم تفصل الإبداع عن القيم الأخلاقية ؟ فالدكتور عبد الحميد أقر بالدعارة، ونفى التجديد، والدكتور يوسف أقرّ بهما جميعاً، ولم يحكم الأخلاق في الشعر إذْ قال[2]:

«مهما يكن الأمرُ، فإن ذلك الإسفاف لا يمكنُ إلَّا أن يعدَّ تجديداً في موضوع الغزل الحسّي، لم يشهد له الغزل العربيُّ مثيلاً من قبل على هذه الشاكلة. وربَّما كان تمهيداً للأنماط المتدنّية عند شعراء العصور التالية في غزلهم، من مثل ابن حجَّاج، وابن سكَّرة».

وبعد الردّ على من أنكروا التجديد. أخذ د. يوسف حسين بكار يتحدث عن ملامح التجديد في غزل القرن الثاني، لكي يثبت أن شعراء العصر العباسي الأول جدّدوا، وتمثل تجديدهم في جوانب ومظاهر عديدة:

أوَّلُها الغزلُ المكشوف في بيوت القيان: وهو ضربٌ من الغزل الداعر، ظهر في العصر العباسيّ الأول بعدما غزت الجواري حواضر العراق، ودرَّبهن المشتغلون بالنخاسة بفنون الإغواء. وإلى مثل هذا الرأي ذهب د. يوسف خليف، فقال[3]، وهو يتحدث عن قصيدة نظمها ابن الأشعث في قيان رامين:

(1) السابق / 344.
(2) السابق / 345.
(3) السابق / 346.

«إنها ليست غزلاً بالمعنى المألوف في الشعر العربي القديم، ولكنها غزلٌ جديد ظهر مع ظهور بيوت القيان. ولم يكن ليظهرَ ـ في أغلب الظن ـ لولا ظهورُها وظهورهن. إنه تصوير لحياة ذات لون خاص، يسيطر عليها الغزل في القيان، والعبث بهن والحديث الصريح المكشوف إليهن، ووصف الخمر ومجالسها اللاهية، وما تفعله في أجساد السكارى ونفوسهم، ثم استهتار بالدين، وتصريح بالتحلّل منه، والتحرر من سلطانه».

والثاني ارتباطُ الغزل بالخمر بعد أن كان مرتبطاً بالأطلال: ذكر د. يوسف بكار هذا الشكل من أشكال التطور ولاحظَ أنه تجلَّى في شعر أبي نواس خاصَّة، ولدى المجَّان عامة، ثم قال[1]:

«وعندي أن هذا يمكنُ أن يكون تجديداً في الغزل من بعض الوجوه عند هؤلاء الشعراء، لأنه ألصقُ بحياتهم وعصرهم، ويمكن أن يقابَلَ من ناحية أخرى بارتباط الغزل بالأطلال وديار الأحبة في القصيدة القديمة. وهذا الارتباط الأخير كان على صلاتٍ متينة بحياة الشعراء وذواتهم».

والثالث أن جُلَّ الغزل أصبح وقفاً على القيان المثقَّفات بعد أن كان وقفاً على الحرائر العفيفات. وهذه الظاهرةُ ـ والقولُ للدكتور بكّار[2] ـ: «ميزةٌ جديدة لم تكنْ في العصر الجاهلي. وإن وجد شيءٌ من هذا في العصر الأمويّ بدليل ما في شعر عمر بن أبي ربيعة وغيره من إشارات إلى مراسلات مع النساء».

والرابع الغزل بالمذكر. وهو على ضربين: ضربٍ قيل للتسلية والمداعبة، وضرب لم يكن للتسلية، إذْ[3] «كان بعض الشعراء يقولون فيه عن تجارب حقيقية واقعيّة، أو ذات ظلال واقعيّة على أقلِّ تقدير».

(1) السابق.
(2) السابق / 347.
(3) السابق.

والخامسُ ظهورُ غـزلِ الـديـارات، وظـهـورُه ناجمٌ عن التغزُّل بالغلمان والغلاميات؛ لأن أربابه كانوا يتغزَّلون فيه بمن يشهدون من فتيات النصارى الرشيقات القدود الحسان الوجوه في الأعياد بثيابهن الملونة، وشعاراتهن الدينية، يحملن الصلبان وأغصان الزيتون، والشعراء الفسّاق ينظرون إليهن بعيون الشهوة. قال الشرواني يصف ما رأى في عيد الشعانين:

خرجْنا في شعانين النصارى   وشـيَّـعْـنـا صليبَ الـجـاثـلـيـقِ[1]

فـلـم أر مـنـظـراً أحـلـى لعيني   مـن المتقيِّنات على الطريقِ

حملْن الخوصَ والزيتونَ حتى   بـلـغـن بـه إلـى ديـر الـحـريـقِ

أكـلـنـاهُـن بـالـلَّـحَـظات عِشقاً   وأضـمـرْنـا لهن على الفُسوقِ

والسادسُ الغزل بالغلاميّات، وهو ـ والقول للدكتور يوسف بكار[2]: «نوعٌ جديد من الغزل في الأدب العربي.. وهو ذو صلة وثيقة بالنوع السابق ـ يعني الغزل بالغلمان ـ وكأنه فرعٌ من فروعه».

والسابعُ الغزل بالسوداوات، ذكره د. بكار وأيَّـد كلامه بما ذهب إليه د. مصطفى هدارة الذي عدّه ظاهرةً جديدة تلفتُ النظر، وتدلُّ على تغيُّرٍ في معايير الجمال، إذْ قال[3]:

«لم يعد للجمال مقياسٌ مثاليٌّ ثابتٌ يحتذيه الشعراء جميعاً، ولكنهم تصرَّفوا في هذا العصر في وصفهم، فأخضع كلٌّ منهم مقياسَ الجمال لذوقه الخاصِّ. مثال ذلك أن الشعراء طالما تمدَّحوا بياضَ المرأة، حتى لو لم تكن بيضاءَ حقيقية، باعتبار أن هذه الصفة مثاليةٌ في الجمال، ولكن وجد في القرن الثاني شاعرٌ يتغزَّل في المرأة السوداء، وهو أبو الشبل». ثم ذكر أبياتاً لأبي الشيص الخزاعي صوَّر فيها جارية

(1) اتجاهات الغزل... / 348.
(2) السابق / 349.
(3) السابق / 350.

سوداء اسمها (تبر)، فقارنها بالمسك، وفضَّلها عليه وعلى الذهب، وأطرى انتماءها إلى السودان، فقال:

لـم تنصفي يـا سَـمِيَّةَ الـذهـبِ تَتْلَفُ نفسي، وأنـتِ في لعبِ[1]
يا ابنة عمِّ المسك الذكيِّ، ومَنْ لـولاك لـم يُـتَّـخـذْ ولـم يطبِ
ناسبكِ المسكُ في السوادِ وفي الريـ ـح، فـأكـرمْ بـذاك مـن نـسـبِ !!

والجانب الثامن من الجوانب الجديدة في غزل العصر العباسيّ الأول الغزلُ المصنوع[2]، وهو لا يعني الغزلَ المتكلَّف البارد العواطف، فحسبُ. وإنَّما يعنيه، ويعني ما يُطْلَب إلى الشاعر نظمه، فينظمه بلسانه لا بقلبه. وأوضحُ ما يوضّحه خبرٌ رواه أبو الفرج الأصفهاني، فقال:

«بعث الخليفةُ المهديّ إلى بشار بن برد، فقال له: قل في الحب شعراً، ولا تُطِلْ، واجعل الحبَّ قاضياً بين المحبين، ولا تسمِّ أحداً، فقال:

أجْعَلُ الحبَّ بين حِبّي وبيني قـاضـيـاً، إنـنـي بـه الـيـومَ راضـي
فاجتمعنا، فقلتُ: يا حُبَّ نفسي إنَّ عـيـنـي قـلـيـلـةُ الإغـمـاضِ
أنت عذَّبتني، وأنحلتَ جسمي فـارحـم الـيـومَ دائـمَ الأمـراضِ
قال لي: لا يحلُّ حكمي عليها أنت أولى بالسُّقم والإحراضِ[3]
قـلـتُ لـمـا أجـابـنـي بـهـواهـا: شمَلَ الجورُ في الهوى كلَّ قاضِ»

ومن هذا الضرب المصنوع أبياتٌ نظمها العبَّاسُ بن الأحنف على لسان الخليفة هارون الرشيد، يبيِّن فيها أن الحبَّ يستعبد الملوكَ، والأبياتُ ـ إذا صدقت الرواية ـ قيلت في ثلاث جوار من جواري الرشيد، وهن: ضياء، وسِحْر، وخُنْث. وأغربُ ما في معانيها ادّعاء صاحبها أن المالك خَضَع للملوك، وأن الحاكم أذعن

(1) السابق / 352.
(2) السابق وما بعد.
(3) الإعياء أو الإشراف على الهلاك.

للمحكوم، في سبيل الحب المزعوم. ويغلب على ظننا أنها ممَّا افتُرِيَ على الرشيد للتشهير به. قال ابن الأحنف:

مَلَك الثلاثُ الآنساتُ عناني وحَلَلْنَ من قلبي بكلِّ مكانِ[1]

ما لي تطاوعُني البريَّةُ كلُّها وأطيعُهن، وهن في عصياني !؟

ما ذاك إلَّا أن سلطانَ الهوى ـ وبه عَزَزْنَ ـ أعزُّ من سلطاني

وبعد، فإننا نكتفي بثمانية الجوانب والمظاهر التي ذهب د. بكار إلى أنها ممَّا جدَّده شعراء القرن الثاني في فن الغزل، ونخلِّي بينك وبينها لكي تعيد النظر فيها على ضوء ما قرأت من غزل الجاهليين والأمويين لتحكم لها بالتجديد، أو عليها بالتقليد.

فأنت تسلِّم للباحث بما سلَّم به د. يوسف خليف من التجديد في الجانب الأول، وهو الغزل المكشوف في بيوت القيان؛ لأن مثل هذا الغزل بمعانيه المتعهرة، وصوره المتهتكة، وألفاظه البذيئة لم يكنْ من طبيعة الإنسان العربي في جاهليته وإسلامه، ثم طرأ عليه مع طروء الجواري على الحياة الاجتماعية، ومخالطتهن الشعراء الفساق ـ وأكثرهم من غير العرب ـ في بيوت الدعارة.

ولا تسلِّم له بالتجديد في الجانب الثاني، وهو ارتباطُ الغزل بالخمر؛ لأن هذا الارتباط أقدمُ عهدًا، وأشدُّ رسوخاً ممَّا ذهب إليه الباحث. فالخمر والفاحشة كلتاهما رجسٌ من عمل الشيطان، ومتى عقلت الخمرُ العقلَ انفلتت الغرائز، وعبَّرت عن انفلاتها بالغزل الصريح، وتجاوُرهما في مقدِّمات القصائد العباسيَّة لا يمكنُ تفسيرُه بما فسَّره به د. بكار، إذْ قال: «يمكن أن يكون تجديداً في الغزل... ويمكنُ أن يُقابَلَ من ناحية أخرى بارتباط الغزل بالأطلال وديار الأحبَّة في القصيدة القديمة».

فأنت لو عدتَ إلى ديوان الأخطل لنفيْتَ هذه المقابلة، ولوجدت الأخطلَ يجمعُ قبل العباسيين بين الخمر والغزل في مقدّمات بعض المدائح، ومنها قولُه في مقدمة قصيدة مدح بها عبد الملك بن مروان:

---

(1) اتجاهات الغزل / 355.

خفَّ القطينُ، فراحوا منك أو بكروا   وأزعجتْهم نوى، في صرفها غِيَرُ[1]

كأنني شـاربٌ يـوم استبدَّ بهم   من قرقفٍ ضمنتها حمصُ أو جدرُ

يا قاتل اللهُ وصلَ الغانيات إذا   أيقنَّ أنَّـك ممَّن قد زها الكِبَرُ

فإذا جُزْتَ العصريْن الأمويَّ والإسلاميَّ، ورجعتَ إلى العصر الجاهلي وجدتَ الخمر تقارن الغزل عفيفَه أو صريحَه في قصائد كثيرة، لا يجهلهُا صغار القراء، فكيف يتجاهلها كبار الكتاب، والدارسون المتخصّصون؟

من هذه القصائد بعضُ المعلقات التي تعدُّ المثلَ الأعلى للقصيدة العربية القديمة، وأشهرُها معلقة عمرو بن كُلثوم التي امتزج فيها الغزلُ بالخمر من البيت الأول:

ألا هبِّي بصحنك، فاصبحينا   ولا تُـبْـقي خـمـورَ الأنـدريـنـا

وهذا المطلعُ يُسْلمك إلى سبعةِ أبيات تحدَّث فيها الشاعر عن تأثير الخمر في شاربها، ثم عرض ما دار بينه وبين صاحبته من أحاديث، ووصف جسدها الريَّان باللين وضمور الخصر، ونهود الصدر وضخامة الردف في سبعة أبيات أخرى.

ومن هذه القصائد معلَّقةُ الأعشى، ومطلعُها:

ودِّعْ هريرةَ، إن الركب مرتحلُ   وهل تطيقُ وداعـاً أيها الرجلُ؟

تقع القصيدة[2] في ستة وستين بيتاً، ثلثاها في الغزل والخمر، وليس للأطلال فيها ذكرٌ مفصَّل أو مجملٌ، ولا قدر كثير أو قليل. وفيها غزلٌ مطوَّل، يصوِّر فيه الشاعر مفاتن هريرة، ومشيتها، وزينتها، ودلالها، وترفها، ثم يصف اللهو والمجون والندمان والقيان حتى إنك لتكاد بوصف القيان تنفي الجدَّة عن الجانب الأول.

وديوان الأعشى يضمُّ بضعَ قصائد، تُناقِل مقدِّماتها بين الغزل والخمر على

(1) ديوانه 1/ 192.

(2) انظر كتابنا «الأدب الجاهلي» / 393.

نحو، لا يدع في ذهن القارئ شائبةً من شكٍّ، تشوبُ ما ذهبنا إليه من قِدم هذه الظاهرة. ومن هذه القصائد رائية مطلعُها غزليّ لا طلليّ:

أأزمـعْـتَ مـن آل ليلى ابتكارا وشطَّتْ على ذي هوى أن تزارا

وبعد بضعة أبيات من الغزل ينتقلُ إلى وصف الخمر، فيقول:

غــدوتُ عليها قبيلَ الـشـروق إمَّــا نِـقــالاً، وإمَّــا اغـتـمـارا[1]

فأنت ترى أن مقدِّمات القصائد القديمة جمعت بين الخمر والغزل جمعاً واضحاً، يُضاهي اجتماعَ الغزلِ والأطلال. فعلام نعدُّ صنيعَ العباسيين تجديداً، وقد سبقهم إليه الأمويُّون والجاهليون؟

ولو كان الباحثُ قد أمعنَ في التنقير عن معالم التجديد في المقدمات لوجد شكلاً طريفاً، ابتدعه بعضُ الشعراء. لقد استهلَّ أبو حكيمة ـ واسمُه راشد بن إسحاق ـ [ت: 240هـ] بعضَ المقدمات بالوقوف على أطلال رجولته التي أبلاها الزمان، وزجر من يقفون على الأطلال، أو يودِّعون أهلها، أو يجزعون لفراقهم، فقال:

لا يـوحِـشـنَّـكَ فـقـدُ الـحـيّ إذْ رحلوا دَعْـهــم، لـكـلِّ فـقـيـدٍ مـنـهـم بـــدلُ[2]
وإن نــأوْا حيث تـرتـابُ الظنون بهم فلا تقلْ: ليت شعري، ما الذي فعلوا؟

ثم انتقل إلى الفحش، وراحَ يبكي على ما ذهبَ من فحولته، فقال ـ وقولُه لا يخلو من تجديد ـ:

فاذكرْ مناقبَها بالأمس، وابكِ لها فـذاك هـمُّـك، ليس الـرحـلُ والجملُ

وفي الجانب الثالث من الجوانب التي وسمها د. بكَّار بسمات التجديد ما يحملُك على المناقشة والردِّ. لقد ذهب الباحث إلى أن الغزل في العصر العباسي الأول صار وقفاً على القيان، وأن الشعراء وقيانهم كانوا يتبادلون الرسائل، ثم قال:

(1) ديوانه / 81.
(2) ديوانه / 63.

«وُجد شيءٌ من هذا في العصر الأمويّ بدليل ما في شعر عمر بن أبي ربيعة وغيره من إشارات إلى مراسلات مع النساء».

إذا قرأت هذا الكلام وافقته موافقة عامة، ثم خالفته في أمور:

أولها أن غزل الأمويين لا يُقْرَنُ بما جاء بعده؛ لأنه كان مقصوراً على الشريفات العفيفات، إذْ لم يكن للقيان ما صار لهن بعدُ من ظهور واضح فاضح إلَّا في الحانات.

وثانيها أن التراسُلَ بين الشعراء والمعشوقات كان كثيراً لا يسيراً، فكيف يقول الباحث: «وجد شيءٌ من هذا» والموجودُ كان أكثر من أن يُحاط به، إلَّا أن أكثره كان عن طريق الرُّسُل لا الرسائل.

وثالثها أن في ديوان عمر[1] وصفاً لرسالة أوفت على الغاية في الأناقة، والتحلِّي بأنفس ما في الحضارة من وسائل الزينة، فحبرُ الرسالة من أجود العطور، وورقُها من أرقى الحرير، وختامُها من خالص الذهب، والخيطُ الذي لُفَّ حولها عقدٌ من أغلى الحجارة الكريمة، وأوَّلُ أبياتها:

أتاني كتابٌ لم ير الناسُ مثلَه ... أُمِــدَّ بكـافـورٍ ومـسـكٍ وعنبرِ

وإذا كنا قد أخذنا على د. بكار بعض المآخذ، فإننا في الوقت نفسه نوافقُه على ما ذهب إليه من وَسْم الغزل بالغلمان والغلاميات، وفتيات الديارات بسمات التجديد. ونضيفُ إليه أن مَنْ تغزَّلوا بالغلمان نقلوا شذوذهم من الحانات إلى الديارات، فتغزَّل أبو نواس بفتى نصراني اسمُه عبد يشوع. وأغرق الأبيات بالألفاظ المسيحية من أسماء القديسين والشعائر والأعياد، وأقسمَ من بداية الأبيات بكل المقدَّسات أنَّ عبد يشوع هذا أجملُ أهلِ الملل والنحل، وبهجةُ كلِّ موكب وموسم:

بـشـمـعـون بـيـوحـنـا بـمـتّـى ... بماري سُرْجسَ القسِّ الشفيقِ[2]

---

(1) ديوانه / 150.

(2) الفكاهة والائتناس / 124.

بـمـارة مـريـم، وبـيـوم فصح   وبـالـقـربـان، والـخـمـر العتيقِ
وبـالـنـاقـوس بـالـبِـيَـعِ اللـواتي   تُقام بها الصلاةُ لـدى الشروقِ
وبـالـنظر الـمُـفَـتَّـرِ حيـن ترنو   وبـالـزنّـار فـي الـخَـصْـر الدقيقِ
بحرمةِ وجنتيْكَ وحسنِ وجهٍ   تـتـيـهُ بـه، وبـالـقـدِّ الـرشـيـقِ
لـقـد أصـبـحـتَ زيـنـةَ كـلِّ عيدٍ   وديــنٍ مـعْ جـفـائِـك والـعُـقـوقِ

ولولا الخوف من الإطالة المفضية إلى الملالة لناقشنا جوانب التجديد الأخرى، وأقررنا بما أصاب د. بكار في وسمه بسمات الجدة، وأنكرنا أو أشرنا إلى ما أخطأ فيه أو بالغ. وحسبُنا ههنا أن نختم المناقشة برأي رآه طه إبراهيم، إذْ قال ـ وفي قوله كثير مما نودُّ قوله[1] ـ:

«ليس من غرض جديد، ولا نوع جديد في الشعر العباسي. لقد احتذَوْا القدماء في نوع الشعر، وفي آفاقه ومراميه... ومع أنهم ساروا على آثار القدماء، فقد حاولوا التجديد، وكانت محاولته شاقَّةً عليهم... بل ساروا على آثار القديم، وهم يريدون الجديد، فاضطروا أذن أن يبدعوا في الحدود التي رسمها القدماء».

هـ ـ خصائص الغزل

في العصر العباسيِّ الأوَّل ظفر الغزلُ بالحظِّ الأوفى من مواهب الشعراء، حتى أصبح القولُ فيه وحدَه أشيعَ من القول في أغراض الشعر الأخرى مجتمعةً، وأصبح نظمُه ونشره دُولةً بين الناس من كبار المثقّفين إلى صغار الحرفيين. ومن القيانِ في حانات السُّكارى والمتعهِّرين إلى الأشراف والسَّراة من جلساء الأمراء والخلفاء. لم يتورَّع عن الخوض فيه زاهدٌ أو عابد، ولم يجدْ في قرضه أدنى غضاضة خليفةٌ أو أمير. فَمَنْ عصمَتْهُ هيبتُه، أو عَصَتْه موهبتُه كلَّف بعضَ الشعراء أن ينظموا ما يخطرُ له من المعاني، ويعبِّروا عمَّا يراوده من المشاعر.

(1) تاريخ النقد عند العرب / 95.

ومتى تنوَّعَتْ أنماطُ الغرض الواحد، واتَّسع مجال القول فيه، فإنه يفرض نفسه على العقول والقلوب والألسنة، ويصبح محور الإمتاع والمؤانسة، ونُقْلَ المحادثة والمجالسة. والغزلُ في كل زمان وفي كل مكان يبقى ألصق الأغراض بالغريزة، وأحبَّها إلى القلوب، وأقدرَها على اجتذاب الأسماع، وإثارةِ الخواطر، لا يملكُ أحدٌ أن يدفع عنه غوايته، ولو كان زاهداً أو متظاهراً بالزهد كأبي العتاهية.

ومعنى ذلك كلِّه أن خصائص الغزل الفكرية والفنية أوسعُ من أن يحيط بها كتابٌ يدرسُ هذا الغرضَ كما يدرسُ غيره من الأغراض، فيضطرُ حينئذٍ أن ينتجعَ الدراسات المتخصِّصة آخذاً منها ما يُرضيه، ونابذاً ما لا يعنيه، ومناقشاً ما يتوهَّم أنه في حاجة إلى إعادة نظر، وتوضيح رأي، وتأييد بشاهد. وهو لا يفعل ذلك لادّعائه أنه أصحُّ نظراً من سواه؛ بل لأن النقد، مهما يحتكم إلى العقل، لا يمكن إلَّا أن يلابسه الذوقُ، واختلاف الأذواق حقيقةٌ، لا ينكرها أحد.

فما أبرزُ الخصائص والسمات التي اتَّسمت بها معاني الغزل وصورُه وأساليبُه؟

1 ـ سمات المعاني

لم يفصل قدماء النقّاد المعاني عن الصور فصلاً واضح الحدود، ولهذا فإنَّ ما كان يسمُّونه المعنى قد يُطلق على الصورة؛ لأن تفاضلَ الشعراء في المعاني المجرَّدة قد يكونُ له ما يسوِّغه في الحِكَمِ، أمَّا الوصفُ والغزل والمديح والهجاء وغيرها من الأغراض فالتصويرُ هو الذي يرقى بمعانيها من المستوى العقليّ إلى المستوى الفنيّ؛ أي هو الذي ينقلُها من أفق الفكر إلى أفق الشعر. وفحوى ذلك كله أن التصوير في معاييرهم النقدية كان رديفَ التفكير والتعبير عن المعاني، أو كان الوجهَ الحسيَّ للمعاني الذهنية.

وأدلُّ ما يدلُّك على ملابسة الصور للمعاني أنك إذا نظرت في الشواهد التي كان النقاد القدماء يحتجُّون بها ـ وهم يدرسون السرقات الأدبية ـ وجدت أكثرها من الأبيات الحافلة بالتشبيهات والاستعارات، ووجدت الأحكام لها أو عليها ناجمةً عن مدى الاتفاق أو الافتراق في الصور.

وإلى مثل ما ذهبنا إليه ذهب د. مصطفى ناصف، فقال[1]:

«غلا نقّاد العربية في الإعجاب المتواتر بمكانة التشبيه، فقد رأوْا فيه جانباً من أشرف كلام العرب، وفيه تكون الفطنةُ والبراعة، ولهذا جعلوه أبينَ دليل على الشاعرية، ومقياساً تعرف به البلاغة».

ونحن إلى موافقة النقاد القدماء أميل منا إلى موافقة د. مصطفى ناصف؛ لأن المقصود بالتشبيه التصوير عامة والتصوير ركن من أركان الشاعرية البارزة، إن لم يكن أبرزها على الإطلاق. ففيم رميهم بالغلو؟

وربما كان د. إحسان عباس قد سبقنا إلى ما زعمنا، إذ كاد يجعل المعاني مرادفة للصور، ولاسيما الصور الكثيرة الشيوع، فقال[2] ـ وقوله مستنبط من كلام القاضي الجرجاني ـ:

«فأما المعاني المشتركة التي لا تجوز نسبة السَّرَقِ إلى صاحبها فمثلُ التشبيهات المتداولة المبتذلة كتشبيه الجواد بالغيث والبحر، والبليد البطيء بالحجر والحمار، ومثل ما كثر تداولُه من تشبيهات القدماء، كتشبيه الطلل المحيل بالخط الدارس، والظعن المتحملة بالنخل».

وأوضحُ من ذلك كلّه وأصرحُ، وأوفى بالغرض وأشفى، ما قاله شيخُ البلاغة عبد القاهر الجرجاني[3]:

«اعلم أن قولنا: (الصورة) إنّما هو تمثيلٌ وقياسٌ لما نعلمه بعقولنا على الذي نراه بأبصارنا».

وسواءٌ أكان معنى الصورة في عبارة الجرجاني الثوبَ اللفظيَّ الكامل الذي يرتديه المعنى بمفرداته وتراكيبه وصورته البيانية، أم كان معناها الصورةَ البيانيةَ وحدها

(1) الصورة الأدبية / 46.
(2) تاريخ النقد الأدبي عند العرب / 325.
(3) دلائل الإعجاز / 342.

فإن ما يُمكن استنباطُه من الأقوال السابقة هو أن قدماء النقاد كادوا يُجمعون على أن المعنى يلابس الصورة، وأن معيار التفاضل الصورةُ الحسية لا المعنى المجرّد.

وبالاحتكام إلى هذه الملابسة تستطيع أن تقارن معاني الغزل العباسي بمعاني الغزل القديم، فإذا أنت مرة أخرى أمام الحقيقة التي أفضى إليها كلامُنا على التقليد والتجديد، وفحواها أن المعاني ظلَّتْ تُناقِلُ بين تقليد التليد، وتوليد الجديد. ولما كان الغزل العباسي إلى الحسِّ والغريزة أقربَ منه إلى العاطفة والروح، ولمَّا كان جسد المرأة الذي يتغنَّى الحسيّون بمفاتنه في العصر العباسي محافظاً على ما برأه الله منذ خلق حواء فإن كثيراً من المعاني التي صاغ منها شعراء الغزل في العصر العباسي الأوّل أشعارهم جاءت تكريراً للمعاني القديمة الجاهلية والأموية.

وهذا التكرير قد يكون بالمعنى وحدَه، وقد يكون بالمعنى واللفظ. فالفرزدق نفى ما يدَّعيه العشّاق من طول الليل، وعلَّل ما يزعمون من طوله بما يخامرهم من شوق وأرق، فقال[1]:

يقولون طال الليلُ، والليلُ لم يطلْ ... ولكنَّ منْ يبكي من الشوق يسهر

وإلى مثل هذا المعنى ذهب العجَّاجُ، فقال:

تطاول الليل على من لم يَنَمْ

وعنهما أخذ بشار المعنى فقال:

لم يطلْ ليلي ولكنْ لم أنمْ ... ونفى عني الكرى طيفٌ ألمْ

ووصف بشرُ بن أبي خازم أسنانَ النساء فجعلها زهراً نضراً رواه مطر، فازداد تألُّقاً، فقال:

يفلِّجْنَ الشفاهَ عَنِ اقْحوانٍ ... جلاهُ غِبَّ ساريةٍ قطارُ[2]

ثم أخذ المعنى والصورة مسلمُ بن الوليد، فقال:

---

(1) شرح المختار من شعر بشار / 18ـ19.

(2) الأشباه والنظائر 1/ 164.

تبسَّمْنَ عن مثلِ الأقاحِ، تبسَّمتْ ... لـه مـزنـةٌ صـيـفـيـةٌ، فـتـبـسَّـمـا[1]

وكنَّى خالد بن يزيد عن ضمور الخصر بجَوَلان الوشاح حوله، وعن عبالة الساقين بعجز الخلاخيل عن الحركة حولهما، فقال:

يجولُ وشاحاها، ولستُ بواجد ... لرملةَ خلخالاً يجولُ، ولا قُلْبا[2]

أخذ الأخيطل ـ واسمه محمد بن عبد الله ـ معنى البيت وصورته، فقال:

تحاذر في الظلماء نطق وشاحها ... وقد أمنت خلخالها وسوارها[3]

ومَنْ يُؤْتَ الصبرَ على تعقُّب دواوين العباسيين يظفرْ بمئات الأبيات التي اقتبس أصحابُها معانيها وصورها من معاني الأقدمين وصورهم، حتى ليكاد يتوهم أن الأوَّل ما ترك للآخر شيئاً. قال د. بكار[4]:

«المعاني القديمة كثيرةٌ في غزل القرن الثاني، ليس من السهل استقصاؤُها جميعاً، والكشف عنها. ولكن مهما كان باع المتأخرين طويلاً في استخراج المعاني واستنباطها، فإن شبح معاني القدماء، وخاصة لمن أوتي منهم نصيباً كبيراً من الاطلاع على مأثور السابقين، يظلّ يطاردهم، ولا يمكن أن يُفلتوا منه بأية حال».

والإفلاتُ منه يعني التوليد والتجديد، والابتداع والاختراع. وممّا ولَّد مسلم بن الوليد من لطائف المعاني، وطرائف الصور زعمه أنه شرب الخمر من نظرات الأعين الحور، وثبَّتَ عينيه على صاحبته حفاظاً على صورتها، فلا تتراءى عليهما صورة أخرى:

ما كنت أحسبُ خمراً ليس من عنبٍ ... حتى سقتنيه صرفاً أعينُ البَقَرِ[5]
ظلمتُ نفسي لها حتى إذا رضيتْ ... وقفتُ حفظاً عليها ناظرَ البصر

(1) الأشباه والنظائر 1/ 164.
(2) شرح المختار من شعر بشار / 149.
(3) شرح المختار من شعر بشار / 149.
(4) اتجاهات الغزل.../ 421.
(5) السابق / 424.

وإذا كانت البداوة قد أجبرت الأعشى على أن يصف مشية صاحبته بقوله[1]: «تمشي الهوينى كما يمشي الوجي الوحِلُ»، فإن الحضارة وضعت بين يدي العباس بن الأحنف من خضر القوارير ما يعنيه على ابتكار المعاني الجديدة في تصوير المشية المدللة، والقلب المكلوم، إذْ قال في الأولى:

كأنها حين تمشي في وصائفها   تخطو على البَيْض أو خُضْرِ القواريرِ[2]

وقال في تصوير قلبه الذي تصدَّع بالحبّ، ولم يلتئمْ:

ولها في الفؤاد صَدْعٌ مقيمٌ   مثلُ صدع الزُّجاج أعيا الصنَّاعا[3]

والرغبةُ في التجديد أفضتْ بالشعراء إلى الإفراط في المبالغة متوهّمين أنهم بهذا الصنيع يبزُّون القدماء. أمَّا النقاد، فلم يكونوا على رأي واحد: فقدامةُ بن جعفر استحسنه، مظاهراً الخيال على الواقع، وابنُ رشيق استهجنه مفضِّلاً المعقولَ على المستحيل، وكأنَّ الفنَّ عنده مُطالبٌ بالاحتكام إلى العقل.

وهبْك تقبَّلتَ الغلوَّ في عرض المعنى وتصويره، فإنك بعد ذلك تستفتي فيه الذوقَ. وما أظنُّك إلَّا مستقبحاً قولَ المؤمِّل بن أميل حينما أراد أن يصوِّر المأكمة الفعمة، فأدخلَ صدر صاحبته قبلَ ظهرها بيوم كاملٍ، فقال:

مَنْ رأى مثل حِبَّتي   تُشْبهُ البدرَ إذْ بدا[4]
تدخلُ اليومَ، ثم تدْ   خُلُ أردافُها غدا

وإذا كان ذوقُك يستنكر المعنى السابق لقبح صورته، فإن عقلك يرفضُ ما زعم أبو نواس، إذْ ادّعى أن غلامَه أُوتي معجزة من المعجزات لم يُؤْتَها إلَّا عيسى

(1) ديوانه / 9.
(2) اتجاهات الغزل.../ 424.
(3) السابق.
(4) اتجاهات الغزل.../ 428.

عليه السلام، فهو يُحيي الموتى بجماله، ومَنْ أحياه عاشَ خالداً مخلَّداً، وادَّعَى كذلك أنَّ أرجلَ النمل لو وطِئت بُرْدَه، لجرحت جلدَه:

لـو مـسَّ ميتاً عـاد حـيّاً، فلم　　يـضـمَّـه مـن بـعـده قـبـرُ[1]
لـو مـر ذرٌّ فـوق سِـرْبـالـهِ　　يـومـاً لأَدْمَـى جـلـدَه الـذرُّ

وباحتكامك إلى العقل والذَّوْق معاً يسوغ عندك أن يتحوَّل الترابُ إلى أطياب حينما تدوسُه صاحبةُ العبَّاس بن الأحنف:

وإنَّـكِ لـو تـطـئـينَ الـتـرابَ　　لكان الترابُ من الطيبِ طيبا[2]

وفي بعض القصائد غلب العقلُ الحسَّ، وبقي للعاطفة فيها موضعٌ واصطبغت المعاني الغزلية بألوان روحية، أوفتْ على الغاية في الدقَّة والرقة، والرَّهَف والشَّفَف، وأوشكتْ أن تتضمَّن سُموَّ الغزل العذري بتعاليها على شهوات الجسد. ومَنْ يستعرض الأبيات التالية للحسين بن الضحاك يُخيَّلْ إليه أنه خرج من حمأة المُجون، وحلَّق في سماء الحبِّ الوجداني. حتى غَدَتْ أبياتُه كأنَّها طيفٌ من المناجاة الصوفية. إنه يرى محبوبه بقلبه لا بعينه، ويناجيه بضميره لا بلسانه، ويعانقه بروحه لا بجسده، حتى غدا العاشق والمعشوق روحاً واحدة، وممَّا يدلك على هذا الامتزاج توافقُهما في الحركات والسكنات، والتفكير والشعور. قال ابن الضحّاك:

إنَّ مَـنْ لا أرى، ولـيـس يراني　　نصب عيني ممثَّلٌ بالأماني[3]
بـأبـي مَـنْ ضـمـيـرُه وضميري　　أبـداً بـالـمَـغِـيـبِ يَـنْـتـجـيـانِ
نحن شخصان إنْ نظرت، وروحا　　ن، إذا ما اختبـرتَ، يمتزجانِ
فـإذا ما هَـمَـمْـتُ بـالأمـر، أو هـ　　مَّ بـشـيء بـدأتُـه وبـدانـي

---

(1) السابق.
(2) السابق / 429.
(3) الأغاني 7/ 187.

كـان وَفْـقـاً مـا كـان منه ومنّي   فـكـأنـي حـكَـيْـتُـه، وحـكـانـي
خَـطَـراتُ الـجـفـونِ منّـا سـواءٌ   وســـواءٌ تــحــرُّكُ الأبـــدانِ

وربَّما كانت هذه المعاني الباهتة التجلّي في غزل العصر العباسي الأوَّل ناجمةً عن ندم عابر، أو توبة غير نصوح. وسواءٌ كانت تعبيراً عن معاناةٍ حقيقية، أو محاكاةٍ مفتراة، فإنَّها لا تُعَدُّ سمة توسم بها معاني الغزل.

ومن السمات التي اتَّسمت بها معاني الغزل اقتباسُها الأفكارَ والأحداثَ من الكتاب والسنة، والاحتجاجُ بها على ما يذهبُ إليه العشَّاق من آراء، وما يتخلَّج في قلوبهم من عواطف. وهذه السمةُ تقليدية، اتسمت بها معاني الشعراء الإسلاميين والأمويين، واستمرارُها إلى العصر العباسي دليلٌ على أن المجون مهما طغى وبغى لا يمكنه أن يطمس الروح الدينية، حتى لدى المجّان أنفسهم، وعلى أن الثقافة العربية الإسلامية لم تضعف، ولم تتخلَّ عن الزعامة الفكرية.

ولمّا كانت قصةُ يوسف ـ عليه السلام ـ تتَّصلُ بعضَ اتّصال بعاطفة الحبّ، في بعض أحداثها، فإنها كانت أكثر القصص دوراناً على ألسنة الشعراء العشاق.

أخذ منها أبو الشيص قميص يوسف الذي خضبه إخوته بغير دمه ﴿وَجاؤُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ﴾ [يوسف: 12/ 18] وتظاهروا بالحزن ﴿وَجاؤُوا أَباهُمْ عِشاءً يَبْكُونَ﴾ [يوسف: 12/ 16] وقرن بهذا الحزن المفترى ادّعاء صاحبته التوجّع من فراقه، وذرفها العبرات من حرق الشوق. وحقيقة الأمر أنها كانت مسرورة بتعذيبه، لاهية بغيره عنه، فقال:

جفونك والـدمـوع تجول فيها   وقلبك ليس بالقلب الكئيب[1]
نظير قميص يوسف يوم جاؤوا   عــلــى لـبــاتــه بـــدم كـــذوب
فقلت لـهـا: فـداك أبـي وأمـي   رجمت بسوء ظنك بالغيوب

وارتدى العباس بن الأحنف قميص يوسف الآخر الذي قدته امرأة العزيز من

(1) ثمار القلوب.../ 47.

دبر، لكي يجعله شاهداً على عفته وأنفته، وينفي عنه الاتهام بالفاحشة، فقال:

وقـد زعـمـتْ جـمـلٌ بـأنـي أردتُـهـا   على نفسها، تبّاً لذلك من فِعْلِ[1]

سلوا عن قميصي مثلَ شاهدِ يوسف   فـإن قميصي لـم يكـنْ قُـدَّ مـن قبْلِ

وذهب أبو نواس المذهبَ نفسه في اقتباس المعاني من الأحاديث الشريفة، والاحتجاج بها لمقاصده غير الشريفة. اقتبس معنى الحديث الصحيح[2]: «الأرواحُ جنودٌ مجنَّدة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف»، وعاتب بها غلاماً جفاه، متذرِّعاً بما بينهما من تعاون على الإثم والعهر، لا على التقوى والبرّ، فقال:

قُلْ للمليح: أما تـروي الحديثَ بما   خالفتَ فيه، وقد جاءتْ به الصحفُ ؟[3]

إن الـقـلـوب لأجـنـادٌ مـجـنَّـدة   لله في الأرض، بـالأهـواء تختلفُ

فـمـا تـعـارف مـنـهـا فـهـو مـؤتـلـفٌ   ومـا تـنـاكـر مـنـهـا فـهـو مـخـتـلـفُ

ولم يتورَّع أبو نواس عن الاحتجاج بالحديث الموضوع، مشفوعاً بسند مُفْترى، يخادع به السامع، إما لتسويغ مآربه، وإما لمكايدة المحدِّثين المتورِّعين. ومن هذا الضرب احتجاجُه بالحديث الموضوع: «من عشق، فعفَّ، ثم مات، مات شهيداً»[4].

«تحدث ابنُ عائشة، فقال: كنَّا على باب عبد الواحد بن زياد، ومعنا أبو نواس، فقال: ليسألْ كل واحد منكم. ثم قال: سلْ يا فتى، فأنشأ أبو نواس يقول:

ولـقـد كـنـا رَوَيْـنـا   عـن سعيدٍ عـن قتـادَهْ

قـال: مـن مـات مُـحـبّاً   فـلـه أجـرُ شـهـادَهْ

فالتفت إليه عبد الواحد بن زياد، فقال: اغربْ عني يا خبيثُ، والله لا حدَّثْتُك

(1) السابق / 48.
(2) الجامع الصغير 1/ 354.
(3) ديوانه / 423.
(4) الجامع الصغير / 944 حديث موضوع.

بشيء، وأنا أعرفُك. فقام أبو نـواس، وقـال: والله لا أتيتُ مجلسك، وأنت تردُّ الصحيحَ من الأحاديث».

2 ـ الواقعية

لعلَّ أظهرَ ما يظهرُ لك من سماتِ الغزل في العصر العباسيّ الأول استجابتُه للتطوُّر الاجتماعي الناجم عن اختلاط الأجناس والثقافات، وما رافق هذا الاختلاطَ من زهد في القيم والمثل، وتعلُّق بالشهوات والمتارف. ولمَّا كان الغزل من ألصق الأغراض بالغرائز الظماء إلى الارتواء، فإن النزعة الواقعية تجلَّت فيه، فوق تجلِّيها في الأغراض الأخرى.

ويَعَدُّ الصدقُ الفنيُّ من أهمِّ المظاهر التي تمثَّلَتْ فيها واقعيةُ الغزل. ومعنى الصدق الفني كما يقول د. محمد النويهي: «أن يصدق الأديبُ في التعبيرِ عن عاطفتهِ التي أحسَّ بها فعلاً، وإعلانُ عقيدته التي اعتقدها، ولسنا نعني به أن يكون نقلاً حرفيّاً للواقع الخارجيّ في كلِّ حذافيره..».

وإن شئت أن توسِّع معنى الصدق الفني فقلْ: ومعناه أيضاً أن يكون الشاعرُ اللسانَ الناطقَ بما يحسُّه الناس ولا يريدون، أو لا يجرؤون على التعبير عنه، كالغزل بالغلمان والغلاميّات. فهذا الغزلُ الداعر لم يكنْ إلَّا تصويراً لشذوذٍ فشَتْ فاشيتهُ في كهوف الخمارات، وأكناف الديارات، وأوكار الفُسَّاق، واقترفه كثيرٌ من المنحرفين اقترافاً واقعيّاً، وترجمه الشعراءُ ترجمة فنية.

ومن مظاهر الواقعية التي تجلَّت في غزل العصر العباسي الأول أن الشعراء ـ وعلى رأسهم أبو نواس ـ أعرضوا عن بعض التقاليد التي تواضع القدماء على التزامها، ولاسيِّما تلك التي تتَّصل بحياة البداوة، كاستهلال القصائد بمقدمات غزلية، تُوصَف فيها الأطلالُ، وتُودَّعُ الظعائن. وحجة الشاعر العباسي في الإعراض عنها أنه كان يحيا في حواضر عوامر، لا أطلالَ دوارسَ بين دورها، ولا ظعائنَ متحملات عن قصورها، فكيف يصفُ ما لا يرى؟ وهل من الواقعية والصدق الفني أن يصف على السماع؟ ألا يمكنُ أن يخطئ في تصوير ما يتصوَّر؟ قال أبو نواس:

تصِفُ الطلول على السماع بها أفذو العِيانِ كأنت في العلمِ؟[1]
وإذا وصفتَ الشيءَ متَّبعاً لم تخلُ من زَلَـلٍ، ومن وَهْمِ

ومع أن أكثر الغزل اتَّسم بالواقعية والصدق الفني، فإن الشعراء قد يكذبون كذباً لا سبيل إلى تعليله إلَّا بقوله عزَّ وجلَّ: [وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ ما لا يَفْعَلُونَ] [الشعراء: 26/ 226]. ومن أباطيلهم ادعاء بشار بن برد أنه ـ وهو عتلٌّ ضخم ـ يتهدَّم إذا اتَّكأتْ عليه عبدة، وأن نظره إليها ـ وهو ضرير ـ يشفيه ممَّا فيه:

أنتِ التي تشتفي عيني برؤيتها وهنَّ عندي كماءٍ غيرِ مشروبِ[2]

3 ـ التجديد في التصوير

ذكرنا قبلُ أن النقاد وعلماء البلاغة ـ وعلى رأسهم عبدُ القاهر الجرجاني ـ في أثناء كلامهم على المعنى وعلى تفاضل الشعراء فيه، وعلى السرقات الأدبية كانوا يضمّون الصورة إلى الفكرة، حتى كأنهما عندهم بنيةٌ واحدة، وعلَّةُ ذلك، كما يبدو، أن الشعر لا يجملُ إلَّا حينما يجسِّم الشاعرُ المعنى بتشبيه أو استعارة أو صورة حسِّية، يرسُمها خياله، ويستمدُّ عناصرها من الطبيعة ومن البيئة.

وإذا كانت الطبيعةُ ثابتةَ العناصر والمشاهد، وكان ثباتُها يخلعُ على الخيال الشعري ضرباً من الاستمرار والتكرار، فإن البيئة تتطوَّر، ويتجلَّى تطوُّرها بصورة واضحة حينما تنتقلُ الشعوب من البداوة إلى الحضارة، فيعملُ هذا الانتقالُ على تطوير التصوير؛ إذْ يضيف إلى الموروث الفني الذي تختزنه ذاكرةُ الشاعر ثقافةً جديدةً، تخالط صوره، ويضعُ بين يديه، ودونَ حواسِّه وسائل وعناصر تُعينه على التجديد في رسم الأشكال، وفي المقارنة بين الأشباه والنظائر.

والتجديدُ لا يعني دائماً الانتقالَ من الجميل إلى الأجمل؛ لأن الشاعر المتحضّر ـ وهو يجدّد ـ لا يتأثرُ بمقومات الحضارة وحدها، بل يتأثر بها وبذوقه،

(1) اتجاهات الغزل.../ 337.
(2) السابق / 340.

وذوقُه قد يزيِّن له القبيح، وقد يحمله على أن يختار للمعنى الإنساني، والعاطفة الرقيقة عناصر لا تناسب الفكرة ولا العاطفة.

فالأقدمون كانوا يَرَوْن أن العشق العذريَّ الصادق قد يقتلُ صاحبَه، وجعلوا وسيلةَ القتل سهماً ترميه عينٌ حوراء. أما بشار بن برد فقد زعم أن للحبِّ جيوشاً جرَّارة، تكرُّ كتائبها على العاشق فتصرعه:

فجودي بالوصال لمستهامٍ ... بذكرك في المساء، وفي الصباحِ[1]
يهيمُ بكم، وقد دلفتْ إليه ... جيوشُ الحبِّ بالموت الصُّراحِ

وإذا كنت تستملحُ أن ترمي أمَّ عمرو جريراً بسهم من طرفها الأحور، وتستقبحُ أن تهجم جحافلُ الحبِّ على بشار، فإنك لا تنكر على بشار إجادته في تصوير الأَرق، إذْ خيِّل إليه أن جفونه أصيبتْ برمد، أو شيكت بشوك، أو قصرت أعاليها عن ملاقاة أسافلها، فقال:

كأن جفونه سُملتْ بشوك ... فليس لنومه فيه قرارُ[2]
أقولُ، وليلتي تزدادُ طولاً ... أما لليل بعدهم نهارُ
جفتْ عيني عن التغميض حتى ... كأنَّ جفونَها عنها قصارُ

والحكمُ للصورة أو عليها بالاستحسان أو الاستهجان لا يتَّصل بذوق الشاعر فحسب، وإنَّما يتَّصل أيضاً بذوق المتلقّي، فالدكتور يوسف حسين بكار رأى[3] أن من روائع التصوير في شعر مسلم بن الوليد قوله:

فغطَّت بأيديها ثمارَ نحورها ... كأيدي الأسارى أثقلتْها الجوامعُ

ونحن نزعم أن الأغلال التي قيَّد بها مسلم معاصمَ الغيد الأماليد، لا تصلح لهن، وإنما تصلح لأيدي القتلة واللصوص، وقطاع الطرق.

(1) اتجاهات الغزل... / 436.
(2) السابق / 432.
(3) السابق / 434.

وأجملُ من هذه الصورة المتنافرةِ الطرفين صورةٌ أخرى رسمها ابنُ الوليد نفسُه، جعل فيها الليل راهباً متعبِّداً، وحاكماً يبسط حمايته على العشاق، فلما دنا الصبح، اتَّضَح أن حمايته ستزول، وأنه دنا افتراق العشاق، فاضطُّرَّ العشاق إلى الافتراق، وأجبرت المتعة على الرحيل. قال مسلم:

خلوتُ بها، والليلُ يقظانُ نائم   على قدمٍ، كالراهب المتبتِّلِ[1]
فلمَّا استمرَّتْ من دجى الليل دولةٌ   وكاد عمودُ الصبح بالصبح ينجلي
تراءى الهوى بالشوق، فاستحدث البكا   وقالَ للذات اللقاءِ: ترحَّلي

4 ـ بنية القصيدة الغزلية

إذا استثنيتَ من الشعراء القدماء مَنْ وقفوا شعرهم على الغزل، وزعيمُهم عمرُ بن أبي ربيعة، ومَنْ غلب عليهم الغزل، وهم العذريّون وجدت القسم الأعظم ممَّن نظموا في الغزل يستهلُّون القصائد بالنسيب، أو يوردونه في تضاعيف الأغراض الأخرى. أمَّا ابن أبي ربيعة والعذريون فقد تغزَّلوا، فقصَّروا وأجملوا أحياناً، وطوّلوا وفصَّلوا أحياناً أخرى. لكنهم تميَّزوا من سواهم بالتخصُّص أو بما يقرب من التخصُّص في هذا الفن.

وفي العصر العباسيّ الأول أخذت المقدِّمات الغزلية تقصر، وراح الشعراء يصبُّون معاني الحبّ ومشاعره وأوصاف النساء والغلمان في قصائد تطولُ حيناً، وتقصر أحياناً، حتى غدا بعضُها مقطوعات من بضعة أبيات.

علّل د. يوسف خليف طغيان المقطوعات على القصائد تعليلاً فنيّاً، فحواه أن بعضَ الغزل كان ينظم للغناء، وأن المغنّين كانوا يميلون إلى تكرير البيت بغيةَ التطريب، ولهذا آثر الشعراءُ تقصيرَ القطع الصالحة للغناء. وهذه العلَّة لا تعلِّل إلَّا أقلَّ المقطوعات الغزلية.

(1) السابق / 436.

وعلّل د. يوسف حسين بكار كثرةَ المقطوعات الغزلية بعلَّتين أخريين:

أولاهما فكريّة، تتَّصل بوحدة الغرض؛ لأن وحدة الغرض تحاصر الشاعر في إطار ضيق، قال د. بكار[1]: «وسببُ هذا كونها [يعني المقطوعة الغزلية] في موضوع واحد، والقصيدة ذات الموضوع الواحد إن طالت مرَّة، فإنها لا تطولُ في كلِّ مرة. وأكثر ما توجد هذه القصائد عند بشار وعند مسلم بن الوليد أحياناً. أمَّا بقيةُ الشعراء فكان أكثر غزلهم في مقطوعات، وفي طليعتهم كان يقفُ العبَّاس بن الأحنف».

والعلَّة الثانية نفسيةٌ ناجمة عن تأثّر الشعراء بالحضارة التي ترغّبهم في الراحة، إذْ قال[2]:

«كلَّما تعقَّدت أسبابُ الحضارة وطرائق الحياة يتسرَّب الملَلُ إلى النفوس من الأعمال الأدبية، ولم يعد لديهم من الوقت والاستعداد في أن يستمعوا إلى قصائد طويلة، كما كان يقف القدماء في عكاظ والأسواق الأدبية الأخرى».

ونحن نزعم أن هذه العلل الثلاث لم تُحط بكل الدوافع التي جعلت شعراء الغزل يؤثرون القصار والمقطوعات، ونزعم أيضاً أن الأحكام التي رافقتها لا تستندُ إلى إحصاء واستقصاء، وأنَّ الحرص على وسم الغزل في العصر العباسي الأول بسمات تميِّزه من غزل العصر الأموي لا يخلو من ارتجال، مصدرُه كلفُ الدارسين المحدثين بالتنقير عن مظاهر التجديد.

ولهذا لم نجد بدّاً من أن نقابل تعليلهم بأمور، قد يكون فيها اعتراضٌ من ناحية، وتكملةٌ من ناحية أخرى.

أولُ هذه الأمور أن الحكم على العبّاس بن الأحنف بأنه طليعةُ الشعراء الذين آثروا القطع على القصائد مرتجل. فقد وقفنا في ديوانه على سبع وعشرين[3] قصيدة

(1) اتجاهات الغزل.../ 356.

(2) السابق.

(3) انظر ديوانه ص/ 21ـ 27ـ 29ـ 31ـ 74ـ 97ـ 101ـ 109ـ 111ـ 129ـ 131ـ 133ـ 136ـ 138ـ 143ـ 173ـ 192ـ 205ـ 207ـ 215ـ 238ـ 246ـ 261ـ 270ـ 285ـ 290ـ 315/ .

تمحَّضت للغزل، وعدةُ أبيات كلٍّ منها بين سبعة عشر بيتاً، وأربعة وأربعين. فكيف نبايعه بزعامة الشعراء الذين آثروا المقطعات على المطوّلات في الغزل ؟

والثاني أن الحضارة قد تكون أدْعَى إلى التطويل والتفصيل من البداوة. فالبدوي أمّيٌّ ينظم على السجية، ويختزن شعرَه في ذاكرته، ولا يستند إلى ثقافة تُعينه على توليد المعاني، فكيف يطوِّل ويفصّل؟ والحضري يستطيعُ أن يدوِّن على قراطيس، كلَّ ما تقذف قريحتُه المتأنية، ثم يُبدئ فيه ويعيد، ويطوِّل ويفصل. ولو كانت الحضارة أدعى إلى الاختصار لما ظهرت الملحمةُ في أدب اليونان المتحضرين وأبياتها تعد بالألوف لا بالمئات.

والثالث أن العباسيين أنفسهم أطالوا في الغزل، ونظموا فيه قصائد تبزُّ مطولات جميل وكثير والمجنون. فقد روى الصولي[1] أكثر من مئة بيت، اختارها من قصيدة واحدة، وصفَ فيها حمدان بن أبان بن عبد الحميد الحبَّ وأهله.

ويُخيَّل إلينا أن العلَّة الحقيقية في التطويل والتقصير كامنةٌ في طباع الشعراء وطبيعة الحب. فإذا الشاعر قد عشق عشقاً صادقاً، أرمضه منه الصدُّ والوجد، فعندئذٍ يجد في عقله من المعاني، وفي صدره من العواطف ما يُعينه على الإطالة والتفصيل. فلكثيِّر عزَّة سبعُ قصائد في الغزل الخالص أقصرها من ثلاثين بيتاً وأطولُها من ثلاثة وخمسين، ولجميل بثينة مثلُها، وللمجنون أكثر منها، حتى إن بعضها بلغت عدة أبياته واحداً وسبعين. فالإطالة إذن بنت المكابدة، لا بنت البداوة.

أمَّا شعراء العصر العباسي الأول، وبعد استثناء المتعفِّفين، فأكثرُ غزلهم عبثٌ ومجون، وشهواتٌ تشتعل عند اللقاء، وتنطفئُ بعد الارتواء، ولهذا جاء القدرُ الأعظم من غزلهم مقطَّعات، تقال قبل اللقاء على سبيل الإغواء، أو بعد الارتواء على سبيل المجاهرة بالبغاء، أو الإغراء بالشذوذ.

(1) أخبار الشعراء المحدثين / 57.

5 ـ الأوزان والقوافي

في كتابنا (الشعر في العصر الأموي) ذكرنا أن الغزلَ العُمَريَّ الحسي مال إلى تقصير الأوزان في بعض المقطوعات، وعلَّلْنا هذا الميل بعلَّتين: أُولاهما التعبيرُ عن لَهْوَجة التجربة العاطفية، وهزال المعاني، والثانية الاستجابةُ لما كان الغناء يتطلَّبُه من توقيعات قصيرة، تصلحُ للترديد والتطريب.

فلما جاء العصرُ العباسيّ، وفشتْ فاشية الغزل الحسي، وانداحت موجةُ الغناء في كل الأنحاء، استجاب لها الشعراء، واستمرَّ الميل إلى تقصير الأوزان. قال د. شوقي ضيف في حديثه عن بشار بن برد:

«كان ينظم كثيراً في أوزان المجتثّ والمقتضب والمتدارك، وما يشاكلُها من البحور المجزوءة، معبِّراً عن أحاسيس الحبِّ، وملائماً بينها وبين الغناء الذي عاصره». وقال د. يوسف حسين بكار[1]:

«إن تطوراً أصاب أوزان الشعر في القرن الثاني منه الميل إلى الأوزان القصيرة والمجزوءة، وإحياء بعض الأوزان المهملة التي جاء بها الخليل من مثل المجتثِّ والمضارع والمُقْتَضَب».

وفي القولين السابقين مبالغة وتعميم يحسن التنبيه عليهما توخّياً للدقة. فبشار بن برد ـ والقول من كلام د. بكار نفسه[2] ـ «نظم في المجتث مرة واحدة، ونظم مطيع بن إياس منه قصيدة، مطلعها:

فديتُ من مرَّ عنَّا ... يوماً، ولم يتكلَّمْ»

فكيف يقول د. شوقي ضيف: إن بشاراً كان ينظم كثيراً في أوزان المجتثّ والمقتضب والمتدارك؟

(1) اتجاهات الغزل.../ 357.

(2) السابق / 361 «لبشار قصيدة واحدة من المجتث وليس له في المقتضب والمتدارك قصيدة أو حتى بيت. انظر ديوانه بقراءة د. إحسان عباس وطبع دار صادر».

إن هذه الأحكام المرتجلةَ التي يعوزُها الإحصاءُ تحملنا على الارتياب في كثير من الأقوال التي يطلقُها الدارسون ليثبتوا أنهم اكتشفوا من مظاهر التجديد والتطوُّر ما لم يسبقْهم أحَدٌ إلى اكتشافه، فإذا وضعتَ هذه الأحكام على محكِّ التحقُّق ثبت غلوُّها. إن هذه الأوزان ـ ولاسيّما المقتضب والمضارع ـ وُلدت ميتةً، ولم يُتَحْ لها الانتشارُ والشيوع. ونحن نبَّهنا على ضعف هذه الأوزان وانتباذها، فقلنا[1]: «لو استعرضتَ كتاب الأغاني كلَّه ـ وهو بضعةٌ وعشرون مجلَّداً ـ لما وجدت فيه إلَّا مقطَّعة من المضارع، ومقطَّعة من المقتضب» فإذا لم يكن في كتاب الأغاني كلِّه إلَّا قطعتان من المضارع والمقتضب فكيف يدَّعي د. يوسف حسين بكار أن شعراء العصر العباسي أحيوا هذه الأوزان المهملة؟ وإذا كانت قد عاشت بعد موت، فأين عاشت؟

وبهذا الضرب من الأحكام المرتجلة ذهب د. بكار إلى أن بعض الشعراء العباسيين خالفوا مَنْ سبقهم، فصَّرعوا أحياناً أبيات القصيدة كلها، لا المطلع وحده، فقال[2]:

«ومن المَلَاحِظِ البارزةِ في الأوزان مخالفةُ بعض الشعراء لمبدأ التصريع الذي يقع في أول بيت من القصيدة عادة. ومن أمثلة هذه المخالفة ما فعله أبو نواس في إحدى خمرياته التي تغزل فيها في غلامية، والتزم التصريع في القصيدة كلِّها، وعددُ أبياتها خمسةَ عشرَ بيتاً، منها في الغزل:

أفديكَ خذها من يدي، وهاتِ عــذَّبــنــي حـــبُّ غـلامـيـات
ذاوتِ أصـــداغٍ معـقـربـاتِ مـقـوَّمـات الـقـدِّ مـهـضـومات
يمشين فـي قُـمـص مــزرَّرات يـصـلـحـن لـلاَّطـةِ والـزُّنـاةِ»

قد تقول ـ وقولُك حقٌّ ـ إن هذا الحكم مبنيٌّ على مغالطة لا على ارتجال،

(1) انظر «عروض الشعر العربي» د. غازي طليمات / 173.
(2) اتجاهات الغزل.../ 364 والتصريع تماثل العروض والضرب وزناً وقافية.

فالأبياتُ على الرجز المشطور، وأبياتُ هذا الوزن تقفَّى كلُّها؛ لأن كلَّ بيت منها يُبنى من ثلاث تفعيلات لا من ستّ، والعربُ منذ الجاهلية الأولى، وقبل أن ينظموا القصيدَ نظموا الرجزَ، وتواضعوا على تقفية أبياته كلِّها: مشطورِها ومجزوئها ومنهوكِها. فكيف ندّعي أن العباسيّين صرّعوا وهم يقفُّون؟ وعلامَ نضمُّ بيتاً إلى بيت لكي نجعلَ التقفية تصريعاً؟

ولو صحَّ ما ذهب إليه د. بكار، لكانت دواوينُ الرجز كلُّها مصرَّعة؛ لأن القسم الأعظم منها يلتزمُ مشطور الرجز. ولا يخدعنَّك رسمُ البيتين المشطوريْن في سطرٍ واحد. فما رويناه من تائية أبي نواس ستةٌ أبيات لا ثلاثة. وهذا الرسم لا يعني أن البيتين أصبحا بيتاً واحداً، وإنَّما يُصار إليه للحفاظ على شكل واحدٍ في كتابة الشعر قصيده ورجزه.

وإذا خُيِّل إليك أن تحملَ هذه المغالطة على السَّهْو، فأنت لا تستطيعُ أن تحمل على السهو أيضاً مغالطةً أخرى، بنيت عليها؛ إذْ ذهب الباحث إلى أن أبا نواس صرَّع ما صرَّع ليكسب الأبيات نغمةً موسيقية، وليثبت تبحُّرَه في اللغة، فقال[1]:

«ولا يوجدُ تفسيرٌ لهذا سوى مقدرة الشاعر وسَعَةِ بحره في اللغة. أمَّا التكلُّفُ والصنعة، فلا نكاد نُحِسُّ بهما في التزام التصريع الذي أعطى الشعرَ وأكسبه نغمةً موسيقيةً، تطرقُ الأسماعَ عدة مرَّات».

وهَبْك أقررْتَ بأن الشاعر تعمَّد التصريع بغيةَ التوقيع، فكيف يُجْعَلُ خمسَ عشرةَ لفظةً تائية دليلاً على البحر اللغوي الواسع، وفي العربية من الكلمات التائيّات ـ ولاسيِّما ما جُمع منها جمع المؤنث السالم ـ كنزٌ لا تنفد قوافيه، لو انتجعه شاعر مقرزمٌ لخرج منه بألوف من الكلمات لا بمئات. وأدلُّ ما يدلُّك على ثراء هذا الكنز أن تائيةَ ابن الفارض التي مطلعُها:

سَقَتْني حُميّا الحبِّ راحةُ مقلتي　　وكأس مُحيّا مَنْ عن الحسن جلَّتِ

(1) اتجاهات الغزل.../ 366.

تقع في أكثر من سبع مئة وستين بيتاً، فأينَ وشلُ أبي نواس وضحلُه، من غَمْرِ ابن الفارض وبحرِه؟

وأطرفُ ما يُسْتطرفُ من أوزان الشعراء وقوافيهم في العصر العباسيِّ الأول خبرٌ يدلُّ على التفكير في إلغاء القوافي، والإبقاءِ على الأوزان. فإن صحّ الخبر، فإنه يشير إشارةً باهتة إلى أن بذور التحرُّر من القيود العروضية قديمةٌ، وأن طيفها كان يتراءى للقدماء على استحياء، قبل أن يُطلَّ علينا الشعر الحرُّ في العصر الحديث. قال ابن رشيق[1]:

«جاء أبو نواس بإشاراتٍ أُخَرَ، لم تجرِ العادةُ بمثلها، وذلك أن الأمين بنَ زُبيدة قال له مرّة: هل تصنع شعراً، لا قافية له؟ قال: نعمْ. وصنع من فوره ارتجالاً:

ولـقـد قـلـتُ لـلـمـلـيـحـة قـولـي ... من بعيدٍ لمن يحبُّك [إشـارة] قُبْلَهْ

فـأشـارتْ بـمـعـصـمٍ، ثـم قـالـتْ ... من بعيدٍ خلاف قولي [إشـارة]: لا، لا

فـتـنـفّـسْـتُ سـاعـةً، ثـم إنـي ... قلتُ للبغل عند ذلك [إشـارة]: امشِ»

ومن طريف الأوزان والقوافي ما ورد في أبيات لديك الجنّ، رواها ابن حجَّة الحموي في خزانته. الأبيات من مجزوء الكامل ورويُّ القافية ميمٌ مقيَّدة. روى ابن حجة الأبيات، وأتبع كلَّ بيت ألفاظاً أخرى يمكن وضعها موضع ألفاظ القوافي. وتبقى المعاني والصور والأوزان محافظة على صحتها وجمالها، وسمَّى هذا التغيير تخييراً، ونصُّ الأبيات:

قـولـي لـطـيـفـكِ ينثني ... عن مَضْجعي عند المنامْ[2]

(عند الرقادْ) (عند الهجوعْ) (عند الهجودْ) (عند الوسنْ)

فـعـسـى أنـامُ فتنطفي ... نـارٌ تـأجَّـجُ في العظامْ

(في الفؤادْ) (في الضلوعْ) (في الكبودْ) (في البدنْ)

(1) العمدة 1/ 527 وقال محقق الكتاب: لم أجد القطعة في ديوان أبي نواس.

(2) ديوان ديك الجن 204.

جَــــسَـــدٌ تــقــلِّــبُــهُ الأكـــ ـــفُّ عـلـى فِـــراش مــن سَـقـامْ

(من قتادْ) (من دموعْ) (من وقودْ) (من حَزَنْ)

أمّـــــا أنـــــا فـكـمـا عَـلِـمْـ ـــتِ، فـهـل لـوصـلِـك مـن دوامْ

(من مَعادْ) (من رجوعْ) (من وجودْ) (من ثمنْ)

مَنْ يُعِد النظر بعين النقد في أربعة الأبيات السابقة التي كادت تتفرَّدُ بهذا التلاعُب اللغويّ العروضي الطريف، فإنه يحار كيف يعلِّل تفرُّدها في عصر كثير الشعراء غزير الشعر. وممَّا يحمله على الحَيْرة المُفْضية إلى الارتياب في نسبة الأبيات، أو التلاعب بها إلى ديك الجن أن الخبر[1] يعزو نظمَها وتغيير قوافيها إليه، وهو غلام، اعتزل اللعب مع لداته من الصبيان، وراحَ ينشد الأبيات على البديهة، ويُجري التغيير على البديهة أيضاً. فأنَّى لغلام يافع أن يرتجل ما ارتجل، وأمثالُه إلى اللهو واللعب أميلُ منهم إلى الحبّ والأدب؟

قد تقولُ: ورد في رسالة الغفران[2] أن خَلَفاً الأحمرَ [ت: 180هـ] ـ وهو أسبق من ديك الجنِّ وأسنُّ ـ أنشد بيتيْ النمر بن تَوْلَب:

أَلَـــمَّ بصحبتي، وهُــمُ هجوعٌ خــيــالٌ طـــارقٌ مــن أمِّ حِـصْـنِ

لها مـا تشتهي عَـسَـلاً مُصَفَّى إذا شـــاءت، وحُـــوَّارى بسمنِ

ثم سأل مَنْ حوله: «ما كان يقولُ في البيت الثاني لو كان الأوّل (أم حَفْص) ؟ فسكتوا. فقال: حُوّارى بلَمْص، يعني الفالوذ». وجاء في تتمة الخبر أن أبا العلاء راح يبدل كنيةَ المرأة في الأول، واسم الإدام في الثاني، حتى أتى على حروف الهجاء، من الألف إلي الياء.

فيقال لك: أبو العلاء ظهر في عصر التصنُّع اللغوي بعد ديك الجن بقرنين، وكان من أشياخ اللغة، وكان أعلم الناس بها لا في عصره وحدَه، بل في العصر

(1) انظر ديوانه ص/ 204 في خبر الأبيات ومناسبتها كما جاء في خزانة الأدب.

(2) ص / 154 وما بعد، من هذه الألفاظ أم جزء / حواري بكشء/ حواري بنسء/ حواري بلزء...

العباسيِّ كلِّه. فتقول: إذا ارْتَبْنا في نسبة هذه الظاهرة إلى ديك الجنّ فإلى مَنْ ننسبُها ؟ فنقول: يغلبُ على ظنّنا أنها صُنِعت بأَخَرة، وأن صانعَها مطربٌ لا شاعر، وأنه بدَّل ما بدَّل على سبيل الإمتاع بالغناء والإيقاع، لا على سبيل الإبداع في العروض والقوافي.

6 ـ اللغة بين الغريب والشائع

إن تطور اللغات الحيّة قاعدةٌ مطَّردة لا تكاد تتخلَّف، ومتى تخلَّفت عرض للغة من الجمود والركود ما يعرِّضها للموت. وأكثرُ اللغات تطوُّراً ألصقُها بالحياة المعيشة، وأقدرُها على مواكبة الغزو الثقافي، والنموِّ الاقتصادي، والتغير الاجتماعي. والعربيةُ، على ارتباط فروعها بأصولها الضاربة في أعماق القِدَم، استطاعتْ ببنيتها الاشتقاقية الولود أن تكون من أعظم اللغات تجدُّداً، واستجابةً لما طرأ على الحياة في العصر العباسي الأول من تأثر بالثقافات الوافدة.

وأوضحُ ما يتَّضح لك تطوُّرها تجلِّيه في ثلاثة أمور: أولُها الحفاظُ على الغريب الأصيل في الأغراض التقليدية، وفي بعض المقدّمات الغزلية. وثانيها تلبيةُ ما تتطلَّبه الأوضاعُ الاجتماعية الجديدة من مخاطبة الناس بما يفهمون. والثالثُ تعريبُ ما احتاج إليه التطور من ألفاظ لئلاَّ تقصِّر عن السير في ركاب الحضارة، وثاني هذه الأمور كان أوضَحها تجلِّياً في الغزل؛ لأنه كان أقدرها على الاستجابة لدواعي التطور.

لقد بسط د. يوسف حسين بكّار القول في غريب اللغة بسطاً، يوهم أنه ظلَّ محافظاً على سلطانه مسيطراً على شعراء الغزل إذ قال[1]:

«فهم في غزلهم التقليديّ، وفي مقدِّمات قصائدهم يفزعون إلى المعجم اللغويّ القديم، يتخيَّرون منه ألفاظهم وكلماتهم إرضاء للتيَّار المحافظ الذي عطَّل

(1) اتجاهات الغزل.../ 387.

عليهم، ووقف في وجههم كثيراً، لما كان له من سطوة ومنعة، ومجاراة لكل مَنْ يتعلَّق به بسبب الخلفاء وغيرهم، ونزوعاً إلى ما يشبه التحدّي من هؤلاء الشعراء لإثبات مقدرتهم».

ثم راح يشفع رأيه بأدلَّة من أسماء الشعراء ونصوصهم، فقال[1]:

«كان للتبدِّي أثر على بعض الشعراء من مثل بشار وأبي نواس. ومن خير الأمثلة على هذا الاتجاه قصيدةُ أبي نواس في هجاء خندف وأسد التي تغزَّل فيها بسلمى وعفيرة... فقد أكثر الشاعر فيها من الألفاظ القاموسية الغريبة... ومن أكبر الأمثلة على هذا الاتجاه قصيدةُ بشار التي قالها ردّاً على عقبة بن رؤبة تحدِّياً له، ومطلعُها:

يا طللَ الحيِّ بذات الصَّمْدِ　　بالله خبِّرْ: كيف كنت بعدي؟[2]»

قد يوهم هذا القولُ القارئَ أن أبا نواس وبشار بن برد أوغلا في الغريب حتى ضاهيا القدماء، وقد يذكِّره تحدِّيَ بشارٍ عقبةَ بنَ رؤبة في الرجز ـ والرجزُ مظنة الغريب ـ بقوله: «أنا أرجز منك ومن أبيك وجدِّك». ولا يعنينا ههنا أن نفاضل في مقدار الإغراب بين الأمويين والعباسيين، وإنما يعنينا أن ننبِّه على أن لغة الغزل في شعر بشار وأبي نواس وأضرابهما ظلَّتْ إلى النُّدرة أقربَ منها إلى الكثرة. وأدلُّ ما يدلُّك على ذلك أن ترسل طرفك في المقدمتين الغزليتين اللتين جعلهما د. بكار مظنة الحوشي والغريب. قال بشار:

أوحشتَ من دعدٍ وتُؤْيِ دعدِ　　بعد زمانٍ ناعمٍ ومَرْدِ[3]
عهداً لنا سقياً له من عهد　　إذْ نحن أخياف بما نؤدِّي
يُخْلفنَ وعداً، ونفي بوعدِ　　ونحن من جهد الهوى في جهد

(1) السابق.
(2) ديوانه / 212.
(3) ديوانه / 212. أخياف: مختلفون.

فليس في ثلاثة الأبيات من الغريب غير الوحشيِّ إلَّا ثلاثُ كلمات: نؤي، ومرد، وأخياف.

وقال أبو نواس:

مـنـازلَ مـن عـفـيـرةَ أو سليمى ... أو الدهماء أختِ بني الحماس[1]

كــأنَّ مـعـاقـدَ الأوضـــاح منها ... بجيد أغــنَّ نُــوِّم فـي الكناس

وتـبـسـمُ عـن أغــرَّ، كــأنَّ فيه ... مـجـاجَ سُـلافـة مـن بيـت راس

وليس في أبيات أبي نواس الثلاثة إلَّا كلمتان تعدان من الغريب، وهما: الأوضاح، وأغنّ. وأما الألفاظ الأخرى: عفيرة، والدهماء، والحماس، وبيت راس فأعلام لا تُعدّ في الغريب ولا المألوف.

وإذا استثنيْتَ هذا القليلَ الغريب وجدت لغة الغزل متخيَّرةً من أجمل الألفاظ وأرقِّها وألطفها، على النحو الذي مرَّ بك في أكثر النصوص التي وقفناك عليها. غير أن الجمال قد يتحوَّل إلى ابتذال، والرقَّة قد تغدو رِكَّة، واللطافة قد تنقلب إلى سخافة إذا هبط الشاعر من علياء الفنّ إلى كلام السوقة ليخاطب القِيان والغلمان، فإذا هو يُلبس معانيه المفهومة من أخلاق الثياب ما أَبْلَتْه ألسنةُ العامة بطول التداول. وإذا هو يلوكُ الأمثال العامية التي أفقدها الشيوع سحر الشعر. ومن هذا النمط قول العباس بن الأحنف:

بـالـلـه يـا غـضـبـانُ إلَّا رضـيـتْ ... أحافظ للعهد أم قد نسيتْ؟[2]

ألـم تـكـن مـن قـبـلُ عاهدتني ... أنــك لا تـهـجـرني مـا حييت

هـبـنـي قـد مِـتُّ بـهـذا الـهـوى ... فما الذي يُرضيك من أن أموتْ؟

(1) ديوانه / 437. بني الحماس: قوم من بني الحارث من اليمن. الأوضاح: ج وضح، حلي من فضة. أغن: غزال لصوته غنَّة. الكناس: ملجأ الغزال. الأغر: الأبيض، ويريد ثغرها وما يظهر من الأسنان عند التبسم. مجاج: عصارة. السلافة: أول ما يسيل من الخمر. بيت راس: موضع بالشام اشتهر بالخمر.

(2) اتجاهات الغزل.../ 391.

ومنه قولُ أبي نواس:

أو كما قيل قبلُ: إيَّاكِ أعني فاسمعوا يا معاشر الجيرانِ[1]

وبين الغريب الوحشيّ، والمأنوس الشائع اندسَّتْ في لغة الغزل مفرداتٌ، بعضُها من أصول سريانية، أو عبرية، ومنها الألفاظ المسيحيةُ التي وردتْ فيما ذكرنا من غزل الديارات. وبعضُها فارسيٌّ معرَّب استعمله الشعراء المولَّدون، ثم انتقل منهم إلى ألسنة العرب. وهو أكثر من أن يُحصى في مثل هذا الكتاب. ومنه البنفسج، والياسمين، والبربط، والقرطق، والبهار، والأترج. قال مسلم بن الوليد:

وقد زادني طرباً نحوه مضاجعةُ الياسمينِ البَهارا

وقال أيضاً:

وثغرُها شتيتٌ وريقُها بَرودُ

كأنَّ فيه مِسْكاً خالطه قنديدُ

وبعضُ هذه الألفاظ المعرّبة مفرداتٌ كانت العربيةُ قد تمثلتها واستعملتْها قبل العصر العباسيّ بعد أن خلعت عليها أزياء الصِّيغ العربية، ونطقتْها بالأصوات العربية، ومنها: الديباج، والكافور، والزنجبيل.

7 ـ التراكيب والأساليب

مع انتقالِ العرب من البداوة إلى الحضارة أخذت التراكيبُ والأساليبُ تنتقل من الجزالة إلى السهولة، لكنها لم تتخلَّ عمَّا ألفت من طرائق التعبير. وراح الشعراء يناقلون بين القديم الأصيل، والحديث المولّد: فإن تغزَّلوا في مقدمات القصائد طغى على شعرهم التقليد، كذكر أسماء الأماكن، والإكثار من النداء، والمناجاة، وتسمية محبوباتهم بأسماء عربية قديمة مستعارة.

وإن أفردوا الغزل في قصائد أو مقطّعات مستقلَّة كانوا إلى الأسلوب المولَّد

(1) السابق / 393.

أَمْيَلَ، وعليه أحرصَ. وحكمُ الدارسين على هذا الأسلوب الليّن السلس بأنه مولَّد لا يعني أنه جديدٌ خالصُ الجدَّة، لم يعرفه الغزل قبل العصر العباسيّ الأوّل. فأنت تجد كثيراً من سماته في شعر ابن أبي ربيعة، وكأنَّ توليده لم يقترن بغزو ثقافيّ خارجيّ، وإنَّما نجمَ عن تطوُّر اجتماعيّ داخليّ، نقل الحياةَ من الشَّظَف إلى التَّرَف.

وأظهر السمات التي تتجلَّى في أسلوب الغزل العباسيّ السَّرْدُ، والوصفُ، والحوار. وبهذه العناصر تتحوَّل قصيدةُ الغزل إلى قصّة قصيرة مشوِّقة، تشدُّ إليها السامع، وتدفعُ عنه الإحساس بالسَّأم من رتوب الأسلوب.

وأخطرُ ما في هذا الأسلوب القصّصي دعابتُه وخَلابته، وتغلغلهُ في نفوس العشاق لتحليلها وإغوائها، وتسخيرُه الحوارَ وسيلةً من وسائل المراودة، وبراعتُه في الترصُّد قبل التصيُّد، لإيقاع المتعفّفات في أشراك الفسّاق، إلَّا مَنْ عصم ربك. وأدهى ما في هذا الأسلوب فنُّه الشيطانيّ في إفساد الحرائر، وتجرُّؤ المجان على نصب حبائله في الحرم المكيّ.

وهَبْهم أخفقوا بعدما تملَّقوا، وعزَّ عليهم الصيدُ الحرامُ في البيت الحرام، فإنَّ ما في أسلوبهم القصصي من مساورة ومحاورة، وتلطُّف وتزلُّف، وإعجاب مُفْترى بجمال المرأة، والتعبيرُ عنه بجمل يصوغُها التوسُّل والتسوُّل والإطراء والإغراء، والتودُّد الظاهر، والغدر الخفيّ يجعله أبرعَ الأساليب في مخاطبة النساء. وإليك قصيدة قصيرةً من هذا النمط، تمحَّضتْ للغزل، وسلكتْ في التعبير عنه هذا المسلك، وهي ـ على قصرها ـ تمثل بمفرداتها وتراكيبها هذا الأسلوب، وتصوِّر مغامرة ماكرة خاسرة غامَرَها ربيعةُ الرَّقِّي، فقال:

لاقيتُ عند استلام الركنِ غانيةً   غرّاءَ واضحة الخدَّيْن كالصنمِ[1]

مرتجَّةَ الردف، مهضوماً شواكلُها   تمشي الهُوَيْنى كمشي الشارب الثلمِ

(1) طبقات الشعراء / 168. الشواكل: الخواصر. الثلم: غير المتوازن. السّدم: اللهج بالشيء والحرص عليه. القتم: الغبار. المقة: الحب.

تـقـول قَـيْـنـاتُـهـا والـــردفُ يُـقْـعـدهـا ... من خلفها: قد أتيتِ الركنَ، فاستلمي
فاستلمتْ، ثـم قامت ساعـةً، فدعت ... فـقـمـتُ أدعـــو، ولـــولا تـلـك لـم أقـم
حتى إذا انصرفتْ سلَّمتُ، فالتفتتْ ... فـقـلـتُ: إنـك مـن هـمّي ومـن سَـدَمـي
قالت: ومن أنـت؟ قلن التابعاتُ لها: ... هـــذا ربـيـعـةُ، هـــذا فـتـنـةُ الأمـــمِ
هــذا الـمـعـنى الـذي كـانـت مناسبه ... تـأتـيـك، فـاسـتـتري بـالـبُـرْد، والـقَـتَـمِ
شـيــطـانُ أمــتـه لاقـــاكِ مُـحْـرِمـةً ... فـبـالإلـهِ مـن الـشـيـطـان فاعتصمي
قـالـت: أعـوذُ بربي منك، واستترتْ ... بـغـادة رخْـصـةِ الأطـــراف كـالـعـنـمِ
قـلـتُ: الـذمـامَ، وعـهـدَ الله خـنـتِ بـه ... لا عـهـدَ لـلـغـادر الـخـتَّـار لـلـذِّمـمِ
ألـم تقولي: نـعـمْ؟ قـالـت: بلى وَهماً ... مـنـي، وهـل يـؤخـذ الإنـسـان بـالـوَهَـمِ
تـبـنـا، وصُـمْـنـا، وصـلَّـيْـنـا لخالقنا ... ولـم تتبْ أنـت من ذنـب، ولـم تَصُمِ
فـلُـمْـتُ نفسي على بذلي لها مِقَتي ... وبـخـلـهـا، وقـرعـتُ الـسـنَّ مـن نـدمِ

ولعلَّك لاحظتَ أن الشاعر في اتّباعه هذا الأسلوبَ المراوغ يتيحُ لنفسه بقوله: «عهدَ الله خنتِ» أن يستعينَ الدينَ على الوصول إلى مأربٍ يحرِّمه الدين. وتسخيرُ الأساليب الدينية للأغراض الدنيوية لا يخلو من زراية بالحرمات، وجراءةٍ على المقدّسات، على نحو ما تمثَّلَ لك قبلُ، فيما أشرنا إليه من سلوك الشعراء مَسْلكَ المحدِّثين في الاحتجاج بالأحاديث الموضوعة مشفوعةً بالأسانيد لمخادعة الغريرات. قال أبو نواس ـ وهو أبرعُ لِداتهِ في هذا الأسلوب ـ:

حـــدَّثـنـــا الـــخـــفـــافُ عـــن وائـــل ... وخـــالـــدُ الـــحـــذَّاءُ عـــن جـــابـــرِ[1]
عـــن مِـسْـعـــر عـــن بـعـض أصـحـابـه ... يـــرفـــعُـــه الـــشـــيـــخُ إلـــى عـــامـــرِ
قـــالـــوا جـــمـــيـــعـــاً: أيُّـــمـــا طَـــفْـــلَـــةٍ ... عُـــلِّـــقَـــهـــا ذو خـــلُـــق طـــاهـــرِ
فـــواصَـــلَـــتْـــه، ثـــمَّ دامـــــتْ لـــه ... عـــلـــى وصـــالِ الـــحـــافـــظِ الـــذاكـــرِ

(1) حديث الأربعاء 2/ 45.

كـانـتْ لـهـا الـجـنَّـةُ مفتـوحـةً　　تـرتـعُ فـي مَـرْتـعـهـا الـزاهـرِ
وأيُّ مـعـشـوق جـفـا عـاشـقـاً　　بـعـدَ وصــال دائــم نــاضـرِ
فـفـي عـــذابِ الـلـه، بُـعْـداً لـه　　نـعَـمْ، وسُـحْـقٍ دائــمٍ داحـرِ

وإذا كان الشعراء قد تهدَّوْا إلى هذه الحِيَل، ونصبوا أحابيلَها في دروب الإماء بغيةَ التربُّص والتقنُّص، فإن بين النساء ـ ولاسيّما الحرائر منهن ـ مَنْ فضَحْنَ مقاصدهم الماكرة.

لقد حاور بشَّار بن برد واحدةً منهن اعتصمتْ بشرفها وعفافِها من غوايته، وراحَ يداورُها، ويشفع المداورة بالحجج المختلقة، فلم يفلحْ، وفَضَحت صاحبتُه ألاعيبه وأكاذيبَه، فارتدَّ عنها خزيانَ أسفاً، وهو يردِّد قولها له:

قـالـت: أكـلَّ فـتـاة أنـت خـادعُـهـا　　بشـعـرك الـسـاحـر الـخـلاّب لـلـعُـرُبِ
كم قد نَشِبْتَ بغيري، ثم زُغْـتَ بها　　فاسْتَحْي مِن كذب، لا خيرَ في الكذبِ

8 ـ التحلّي بحلية البديع

من السمات الفنية التي اتَّسم بها أسلوبُ الغزل في العصر العباسي الأول نزوعُه إلى التحلّي بحلية المحسّنات البديعية. وهذه المحسناتُ خلعت على الغزل ضرباً من السحر، كان يفعلُ فعله في قلوب الناس عامَّة، وفي قلوب النساء خاصَّة. وأشيعُ ما شاع في أشعارهم الطباقُ بين لفظتين مفردتين حيناً، والمقابلةُ بين جملتين تامَّتين حيناً آخر، وينجم جمالُه وتأثيره عن تولُّد المعاني من النقائض المتضادّة على سبيل التداعي الفطريّ أو المقصود. قال مسلمُ بن الوليد:

أيـا ســرورُ، وأنـت يـا حَـزَنُ　　لِمْ لَمْ أمتْ حين سارت الظُّعُنُ؟[1]
ما أحسنَ الموتَ عند فرقتهم　　وأقبحَ العيش بعدما ظعنوا!!
صبـرت لـلـحبِّ إذْ بُـلـيـتُ به　　ومـات مني الـسّـرارُ والـعَـلَـنُ

(1) اتجاهات الغزل.../ 406.

ولم يكن تمرُّسُ الشعراء بهذا الضرب من الحِلْية البديعية يجري على نسق واحد، بل كانوا يذهبون فيه مذاهبَ: أولُها الانتقالُ من اللفظ إلى نقيضه كما فعل مسلم بن الوليد في الأبيات السابقة. وثانيها أن يذكر الشاعرُ المعنى، ثم يعيده منقوضاً بحرف نفي، وهو ما يُسمَّى بطباق النفي أو السلب. جمع بشار بن برد بين الطريقتين، فقال:

مَـــنْ لِـــدانٍ هـــواه، نــاءٍ هــواهُ　　قد شكته شكواه من شكـواهُ[1]

وقـرى شـوقُـه الـمـدامـعَ، حتى　　صـار يبكـيه مِــنْ بـكـاه بـكـاهُ

بـأبي غـائـبٌ بشـوقي وفكـري　　فـيـه ألــقــاهُ حـيـن لا ألـقـاهُ

مثَّلته الـمُـنـى لقلبي وطرفي　　فـكـأنّـي أراه إذْ لا أراهُ

وثالثُها أجملُها، وهو ما سمَّاه د. شوقي ضيف تنافر الأضداد، وفحواه أن يرسم الشاعر بريشة الطباق صورة فنية، لها وجهان متناقضان، لكنَّهما في الوقت نفسه متكاملان؛ لأنهما يرسمان مشهداً بُنيَ من النوافر لا النظائر، كالتقطيع والتوصيل في الألفاظ والألحاظ، والهلاك والتنفس في قول أبي تمام:

مِنْ قَطْعِ ألفاظه توصيلُ مَهْلَكَتي　　ووصلِ ألحاظه تقطيعُ أنفاسي[2]

وأبو تمام كان أقدرَ الشعراء في زمانه على إتقان هذا الضرب من الطباق المصوَّر. فهو في بيت واحدٍ يقيمُ مأتماً متفجّعاً في قلبه من الشوق المقرون بالصدِّ، وعرساً في مقلتيه من النظرِ إلى محاسنِ المحبوبة، فيقول:

أُسـكِّـنُ قلباً هـائـمـاً، فيه مأتمٌ　　من الشوق إلَّا أن عينيَ في عرسِ[3]

وربَّما جمع الشاعر في موضع واحد وبيت واحد بين الطباق والجناس الناقص، فإذا الحليةُ حليتان كقول بشار:

(1) شرح المختار من شعر بشار / 51.
(2) ديوانه 4/ 216.
(3) ديوانه 4/ 220.

رهــيــنــاً بـــالـــذي لا قـيـ ... تُ بـيـن الـرَّغْـب والـرَّهْـبِ[1]

وقول الحسين بن الضحاك:

قد غـابَ، لا آبَ مَـنْ يراقبُنا ... ونـامَ لا قـام سـامرُ الـخـدمِ[2]

والجناسُ الناقص، على ما فيه من ائتلافٍ في اللفظ، واختلاف في المعنى، يظلُّ دون الجناس التامِّ جمالاً وكمالاً. ويُعَدُّ أبو تمام من أبرع الشعراء في الجناس التامِّ، ومن أقدرهم على توليد المعاني الطريفة منه، كقوله:

أيُّ حُـسْـنٍ لـلـذاهـبـين تـولَّـى ... وجَـمـالٍ عـلـى ظـهـورِ الـجِـمـالِ[3]

ومَـهـا مـن مَـهـا الـخـدورِ وآجـا ... لِ ظـبـاءٍ يُـسْـرعْـنَ فـي الآجـالِ

ومن أجمل مجانساته قولُه:

كـادَ أن يـكـتـبَ الـهـوى بـين عينيـ ... ـهِ كـتـابـاً هـذا حـبـيـبُ حـبـيـبِ[4]

ومن محسِّنات البديع التي شاعت في العصر العباسيّ الأول رَدُّ العَجُز على الصدر كقول العباس بن الأحنف:

يـا دارُ إنَّ غـزالاً فـيـك بـرَّح بي ... لـلـه درُّكِ مـا تـحـويـن يـا دار؟

وكقول مسلم بن الوليد:

فـبـتُّ أُسِـرُّ الـبـدرَ طـوراً حديثها ... وطـوراً أُناجي البدرَ أحسبُها البدرا[5]

(1) اتجاهات الغزل.../ 409.
(2) اتجاهات الغزل.../ 409.
(3) ديوانه 4/ 259.
(4) ديوانه 4/ 175.
(5) اتجاهات الغزل.../ 409.

انتهى الجزء الأول من الكتاب

ويليه الجزء الثاني

مبتدئا بالفصل الثالث : **الفخــر**